Jesuit-Krauss-McCormick Library
BR67 .J82
Jordan, Hermann, 1878- MAIN
Geschichte der altchristlichen literatur
3 9967 00088 7021

HERMANN JORDAN

Geschichte der altchristlichen Literatur

ACCESSION NUMBER 35062 SHELF NUMBER BR 67 J82

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago.

From the _____ Fund.

RECEIVED Nov. 21, 1912.

JORDAN

Geschichte der altchristlichen Literatur

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BUN-523

Geschichte der altchristlichen Literatur

Von

Lic. Hermann Jordan
Professor an der Universität Erlangen

1911
Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung vorbehalten.

B. G. Naumann G. m. b. H., Leipzig

67
J 8

Vorwort.

Seit vor Jahren die Aufforderung an mich herantrat eine altchristliche Literaturgeschichte zu schreiben, fesselte mich der Gedanke, zu versuchen, die Geschichte der ganzen altchristlichen Literatur über Eusebius hinaus bis zum Beginn der mittelalterlichen Epoche zur Darstellung zu bringen und diese ganze Literatur von dem rein literarischen Gesichtspunkte aus zu erfassen.

Nicht ein neues Nachschlagebuch wollte ich schreiben, sondern eine innere geschichtliche Entwicklung, nicht eine Quellenkunde, sondern eine Geschichte der Literatur selbst. Schon der äußere Aufbau des Buches zeigt, daß ich zu diesem Zwecke neue Wege gehen mußte. Ob sie die richtigen sind, mögen andere beurteilen. Mir selbst ist im Suchen nach den Linien literarischer Entwicklung oft in wunderbarer Weise ein neues Verständnis dieser eigenartigen Literatur aufgegangen.

Von wem ich gelernt habe, das wird das Buch selbst erweisen. Die erfreuliche Zusammenarbeit von Theologen und Philologen, Katholiken und Protestanten jeder Richtung ist in den letzten Jahrzehnten ganz besonders der Zeit bis Eusebius zugute gekommen; um so mehr empfindet man, wieviel noch an rein quellenmäßigen Untersuchungen für die Zeit vom 4. Jahrhundert an zu tun ist. Auf Polemik im einzelnen habe ich mich absichtlich im allgemeinen nicht eingelassen und rein thetisch gesagt, wie ich die Dinge sehe.

Ich habe im allgemeinen die Kenntnis der altchristlichen Literatur nicht vorausgesetzt, sondern versucht, in sie und ihr Werden in einfacher Weise hineinzuführen. Dementsprechend habe ich Wert darauf gelegt, in den Literaturangaben durch Anführung der besten und der leicht erreichbaren Ausgaben sofort zu den Quellen selbst hinzuführen. Hinsichtlich der sonstigen Literatur galt es, aus der

Flut älterer und neuerer Literatur das herauszuheben, was in die kritischen und historischen Fragen besonders auch neueren Datums einführte und von bleibendem Werte schien. Als eine geschlossene geschichtliche Darstellung möchte das Buch als Ganzes gelesen werden; doch glaubte ich durch ein spezialisiertes Register auch dem Wunsche rascher Orientierung aus dem Buche entgegenkommen zu müssen.

Wenn mancher, besonders auch unter unseren Studierenden, durch das Buch angeregt würde, diese eigenartigen Erzeugnisse des Christentums der ersten sechs Jahrhunderte zu lesen, nicht bloß Tertullian, Clemens und Augustin, sondern auch einmal etwa Chrysostomus, so wäre es für mich das schönste Ergebnis meiner Arbeit. Es wird beides erkannt werden, der eigenartige Weg, den die geistige Kultur und religiöse Bewegung des Christentums in diesen sechs Jahrhunderten gegangen ist und notwendig gehen mußte und andrerseits die überragende Größe der wenigen Blätter, in denen das Urchristentum den Schatz religiösen Glaubens der Nachwelt überliefert hat.

Erlangen, den 27. April 1911.

Hermann Jordan.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V
Inhaltsverzeichnis VII
Verzeichnis der Abkürzungen XIV

A. Einleitung.

§ 1. Literatur 1
§ 2. Geschichte der Literatur 4
§ 3. Altchristliche Literatur 10
§ 4. Geschichte der altchristlichen Literatur 12
§ 5. Die quellenmäßigen Voraussetzungen einer Geschichte der altchristlichen Literatur 17
Anh. Ausgaben 18
§ 6. Einteilung der Geschichte der altchristlichen Literatur 19
§ 7. Bisherige Bearbeitungen der altchristlichen Literaturgeschichte 23
Anh. Neuere Bearbeitungen 25

B. Die die Entwicklung der altchristlichen Literatur beeinflussenden Elemente.

§ 8. Allgemeines 27
§ 9. Die vorhandenen Literaturen 28
1. Die israelitisch-jüdische Literatur S. 28. 2. Die antike und die hellenistische Literatur S. 31.
§ 10. Die neuen religiösen Werte, geistigen Gedanken und praktischen Bedürfnisse 34
§ 11. Die literarischen Persönlichkeiten 36
§ 12. Die verschiedenen Sprachen 53
1. Allgemeines S. 53, 2. Die altchristliche Literatur in griechischer Sprache S. 54, 3. in lateinischer S. 56, 4. in syrischer S. 58, 5. in arabischer S. 60, 6. in armenischer S. 60, 7. in koptischer S. 62, 8. in äthiopischer S. 63, 9. in gotischer Sprache S. 63.
§ 13. Die kulturellen und literarischen Schichten 64
1. Volks- und Kunstliteratur, naive und bewußte Literatur S. 64. 2. Die altchristliche Volksliteratur S. 65. 3. Die altchristliche Kunstliteratur und ihre Ausdrucksmittel S. 67.

C. Die Entwicklung der einzelnen Formen.

Die Prosa.

Kapitel I. Erzählungen und Geschichtsbücher.

§ 14. Allgemeines 69
1. Charakteristik dieser Form S. 69. 2. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse S. 69. 3. Die beiden Entwicklungslinien dieser Form S. 70.

Seite

§ 15. Evangelien 71
I. Die urchristliche Evangelienliteratur 71
1. Ihr Bestand S. 71. 2. Ihr literarischer Charakter S. 72.
II. Die Fortführung der Evangelienliteratur 74
1. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse der apokryphen Evangelien S. 74. 2. Die Grundzüge der Geschichte dieser Literatur S. 75. 3. Der literarische Charakter S. 78.
§ 16. Apostelgeschichten 79
1. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse S. 79. 2. Die Entwicklung dieser Literatur zum altchristlichen Roman S. 80.
§ 17. Märtyrergeschichten 83
1. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse S. 83. 2. Der allgemeine Charakter S. 84. 3. Antike Märtyrerakten S. 85. 4. Die ältesten Märtyrerakten S. 85. 5. Die Zusammenstellung von Märtyrergeschichten S. 87. 6. Die Martyrologien S. 88. 7. Die legendarische Fortführung der Märtyrergeschichten und die Märtyrerromane S. 90.
§ 18. Chronik und Kirchengeschichte 90
I. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse 90
II. Die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung 92
1. Vor Eusebius S. 92. 2. Eusebius von Caesarea S. 94. 3. Die griechischen Fortsetzer der Kirchengeschichte des Eusebius S. 96. 4. Die griechische Chronikschreibung S. 98. 5. Die lateinische Chronik S. 99. 6. Die lateinische Kirchengeschichtsschreibung S. 101.
III. Die Spezialkirchengeschichtsschreibung 103
1. Die Literaturgeschichte in Biographien S. 103. a) Hieronymus S. 103, b) Die Nachfolger des Hieronymus S. 104. 2. Die Ketzergeschichte S. 105. 3. Die Verfolgungsgeschichte S. 107. 4. Die Konziliengeschichte S. 107.
§ 19. Biographien und Heiligenlegenden 108
I. Allgemeines 108
II. Die Biographie im engeren Sinne 109
1. Ihre Entstehung S. 109. 2. Eusebius S. 110. 3. Die griechischen Nachfolger des Eusebius S. 111. 4. Die lateinische Biographie S. 113. 5. Die Autobiographie S. 114.
III. Die Mönchsgeschichten und -Romane 117
IV. Das Heiligenleben 120

Kapitel II. Briefe.

§ 20. Allgemeines 123
1. Der Brief S. 123. 2. Sind Briefe Literatur? S. 123. 3. Die verschiedenen Arten des antiken Briefes S. 124. 4. Die Entstehung christlicher Briefe S. 126.
§ 21. Die Briefe und Episteln der Apostel 128
1. Allgemeines S. 128. 2. Jakobusbrief S. 129. 3. Die Paulusbriefe S. 130, a) Allgemeines S. 130, b) Die einzelnen Paulusbriefe S. 130. 4. Der erste Petrusbrief S. 132. 5. Die Johannesbriefe und -Episteln S. 132.
§ 22. Die Briefe und Episteln der Nachfolger der Apostel 133
I. Allgemeines 133
II. Wirkliche Briefe 134

Seite

1. Erster Clemensbrief S. 134. 2. Ignatiusbriefe S. 136. 3. Polykarpbrief S. 137.

III. Episteln 138

1. Der Hebräerbrief S. 138. 2. Der Barnabasbrief S. 139.

§ 23. Die Versuche der Erweiterung dieser urchristlichen Briefliteratur 139

1. Allgemeines S. 139. 2. Der zweite Petrusbrief S. 141. 3. Die Fortsetzung der Paulusbriefe S. 141. 4. Pseudonyme Fortsetzung der nachapostolischen Briefliteratur S. 142. 5. Sonstige pseudonyme, angeblich urchristliche Literatur S. 143.

§ 24. Die griechisch-christliche Briefliteratur seit dem 2. bis ins 4. Jahrhundert. 144

I. Allgemeines 144

II. Wirkliche Briefe 145

III. Bischöfliche und amtliche Briefe 147

1. Dionysius von Korinth S. 147. 2. Die Schreiben aus Anlaß der dogmatischen Kämpfe des 2. u. 3. Jahrhunderts S. 148. 3. Die Korrespondenz der alexandrinischen Bischöfe S. 150. 4. Synodalbriefe S. 156.

IV. Episteln 157

1. Die Anfänge S. 157. 2. Der Diognetbrief S. 157. 3. Jul. Africanus, Origenes und Gregor. Thaum. S. 158. 4. Dionysius v. Alexandrien S 159.

§ 25. Die griechisch-christliche Briefliteratur unter dem wachsenden Einfluß der Rhetorik 160

§ 26. Die lateinisch-christlichen Briefe bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts . . . 161

1. Allgemeines S. 161. 2. Tertullian, Cyprian und seine Korrespondenten S. 161. 3. Die Korrespondenz der römischen Bischöfe S. 164. 4. Lactantius S. 165.

§ 27. Die lateinisch-christlichen Briefe seit der Mitte des 4. Jahrhunderts . . . 166

1. Ambrosius S. 166, Hieronymus S. 167, Augustinus S. 168. 2. Die Papstbriefe S. 169. 3. Die christlich-lateinische Briefliteratur als reine Fortführung der antiken S. 171.

Kapitel III. Apokalypsen.

§ 28. Allgemeines 172

1. Die Apokalyptik als synkretistische religiöse Erscheinung S. 172. 2. Die Entstehung von Apokalypsen S. 173. 3. Die Apokalypsen als Literaturform S. 175. 4. Die christlichen Apokalypsen S. 176.

§ 29. Die Johannesapokalypse 176

§ 30. Die Versuche der Schaffung weiterer angeblich urchristlicher Apokalypsen. 178

1. Die Petrusapokalypse S. 178. 2. Die Paulusapokalypse S. 179. 3. Weitere Apokalypsen dieser Art S. 179.

§ 31. Die Überarbeitung jüdischer Apokalypsen 180

§ 32. Der Hirt des Hermas 181

1. Inhalt und Entstehungsverhältnisse S. 181. 2. Literarischer Charakter S. 182.

Kapitel IV. Reden und Predigten.

§ 33. Allgemeines 184

1. Die Rede S. 184. 2. Die antike Rhetorik S. 185.

§ 34. Die Anfänge altchristlicher Reden und Predigten 186

§ 35. Die Homilie exegetischen Charakters 189

Seite

1. Die Entstehung dieser Form S. 189. 2. Der Charakter dieser Form S. 191. 3. Die Weiterentwicklung dieser exegetischen Homilie in der griechischen Kirche S. 192. 4. Die exegetische Homilie im Abendlande S. 194.

§ 36. Die Predigt als rhetorischer Logos 196
1. Die Anfänge S. 196. 2. Die griechische Kunstpredigt S. 198. 3. Die lateinische Predigt als Logos S. 201. 4. Der Panegyrikus und das Enkomium S. 203.

§ 37. Die Predigt als schlichte Rede 205
1. Im Osten S. 205. 2. Im Westen S. 207.

§ 38. Die syrische Predigt 207

§ 39. Die fingierte Rede 208
1. Allgemeines S. 208. 2. Fingierte Apostelreden S. 209. 3. Die spätere Entwicklung S. 210.

Kapitel V. Die Apologie.

§ 40. Allgemeines 211
1. Apologie und Apologetik S. 211. 2. Die Entstehung der Form und ihr Zusammenhang mit der Vergangenheit S. 212. 3. Die literarischen Angriffe auf das Christentum S. 214.

§ 41. Die Apologien gegen das „Heidentum“ 216
1. Die ältesten Apologien als Bittschrift und Rede S. 216. 2. Die Fortführung der Apologie im griechischen Traktat des 2. und 3. Jahrhunderts S. 222. 3. Die älteren lateinischen Apologien S. 227. 4. Die griechische Apologie seit der Zeit des Neuplatonismus S. 232. 5. Die Ausgänge der lateinischen Apologie S. 237.

§ 42. Die Apologien gegen die Juden 240

Kapitel VI. Der Dialog.

§ 43. Allgemeines 242

§ 44. Der griechisch-christliche Dialog 245
1. Die Anfänge in der Apologetik S. 245. 2. Bis zur Zeit des Methodius S. 246. Der griechische Dialog seit dem 4. Jahrhundert S. 251.

§ 45. Der lateinische Dialog 254
1. Die Anfänge im Anschluß an den antiken Dialog S. 254. 2. Hieronymus und Augustin S. 256. 3. Die Ausläufer S. 260.

Kapitel VII. Die Streitschrift.

§ 46. Allgemeines 262
1. Häretische und kirchliche Literatur S. 262. 2. Die Form der Streitschrift S. 263.

§ 47. Im Kampf um die Gnosis 264
1. Der Gnostizismus und seine Literatur S. 264. 2. Die Streitschriften gegen die Gnosis S. 268. 3. (Anhang) Streitschriften gegen den Monarchianismus S. 275.

§ 48. Im Kampf um den Montanismus 276
1. Der Montanismus und seine Literatur S. 276. 2. Die Streitschriften gegen den Montanismus S. 279.

§ 49. Im Kampf um die heilige Schrift 280

Seite

§ 50. Im Kampf um die Christologie 281
1. Die arianische Literatur und die der christologischen Häresien S. 281. 2. Die christologischen Streitschriften S. 285.

§ 51. Im Kampf um den Manichäismus und Priscillianismus 291
1. Der Manichäismus und seine Literatur S. 291. 2. Streitschriften gegen den Manichäismus S. 293. 3. Der Priscillianismus und seine Literatur S. 294. 4. Streitschriften gegen den Priscillianismus S. 295.

§ 52. Im Kampf um den Donatismus 296
1. Der Donatismus und seine Literatur S. 296. 2. Die Streitschriften gegen den Donatismus S. 297.

§ 53. Im Kampf um die Gnadenlehre 298
1. Der Pelagianismus und seine Literatur S. 298. 2. Der Semipelagianismus S. 300. 3. Die Streitschriften für Augustins Gnadenlehre S. 302.

§ 54. Wesentlich persönliche Streitschriften 304

§ 55. Historisch orientierte Streitschriften 306

Kapitel VIII. Abhandlungen.

§ 56. Allgemeines 308
1. Abhandlung und Diatribe S. 308. 2. Die Gegenstände der Abhandlung S. 310.

§ 57. Die religiöse und die dogmatisch-philosophische Abhandlung 312
1. Die Anfänge bei der Gnosis und den Apologeten S. 312. 2. Die Alexandriner und ihre Gegner S. 316. 3. Die Anfänge bei den Lateinern S. 319. 4. Die griechische dogmatische Abhandlung seit dem 4. Jahrhundert S. 321. 5. Die dogmatische Abhandlung bei den Lateinern seit dem 4. Jahrhundert S. 326.

§ 58. Der ethisch-asketische Traktat 328
1. Die Anfänge im Osten S. 328. 2. Tertullian S. 330, Cyprian S. 332. Novatian S. 334. 3. Seit dem Siege des Christentums S. 335. 4. Ambrosius S. 337 und Augustin S. 338.

§ 59. Die kirchlich-praktische Abhandlung 338
1. Die Anfänge in den Passahstreitigkeiten S. 338. 2. Die kirchlich-praktische Abhandlung im 3. Jahrhundert S. 340. 3. Die pastoral-theologische Abhandlung S. 343. 4. Die katechetische Abhandlung S. 344.

Kapitel IX. Die Formen der Literatur der kirchlichen Ordnungen.

§ 60. Allgemeines 345

§ 61. Kirchenordnungen 346
1. Die Zwölfapostellehre S. 346. 2. Die Entwicklung bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts S. 348. (Hippolyt S. 348, apostolische Kirchenordnung S. 350, Didaskalia S. 351. 3. Die apostolischen Konstitutionen S. 352. 4. Bearbeitungen und Fortführungen der Konstitutionen und ihrer Teile S. 354.

§ 62. Canonensammlungen 356

§ 63. Liturgien und liturgische Gebete 359
1. Allgemeines S. 359. 2. Die ältesten liturgischen Texte S. 361. 3. Die großen literarisch fixierten Liturgien S. 363.

§ 64. Mönchsregeln 365
1. Im Osten S. 365. 2. Im Abendlande S. 367.

Seite

Kapitel X. Symbole und Glaubensregeln.

§ 65. 1. Allgemeines S. 370. 2. Das sogenannte apostolische Symbolum S. 371. 3. Das Nicänum und seine Nachfolger S. 373. 4. Das sogenannte Athanasianum S. 373. 5. Weitere Bekenntnisse u. dergl. S. 374.

Kapitel XI. Die Formen hermeneutischer und kritischer Literatur.

§ 66. Allgemeines 375

§ 67. Kommentare und Verwandtes 377

1. Die Anfänge im Gnostizismus S. 377. 2. Irenäus, Melito, Theoph., Hippolyt S. 380. 3. Die Alexandriner Clemens S. 383 und Origenes S. 385. 4. Schüler und Nachf. des Origenes S. 388. 5. Die Antiochener S. 392. 6. Die Ausläufer des griechischen Kommentars S. 397. 7. Der lateinische Kommentar S. 398.

§ 68. Scholien 407

§ 69. Die Aporienliteratur . . . . . 4[illegible]

§ 70. Katenen 412

§ 71. Glossen, Glossare, Onomastika, Lexika 414

§ 72. Textbearbeitungen . . . . . 41[illegible]

1. Die Anfänge bis Origenes S. 418. 2. Die weiteren Textbearbeitungen S. 421. 3. Die Synopsen S. 423.

§ 73. Biblische Einleitungsschriften 423

Kapitel XII. Die Übersetzungs- und Überlieferungsliteratur.

§ 74. Die Überlieferungsliteratur in Florilegien usw. 427

§ 75. Übersetzungen 430

a) Die Bibelübersetzungen 430

1. In das Griechische S. 430. 2. In das Lateinische S. 431. 3. In das Gotische S. 433. 4. In das Syrische S. 433. 5. Weitere Bibelübersetzungen S. 434.

b) Die Übersetzungen anderer jüdischer und christlicher Schriften 435

1. In das Lateinische S. 435. 2. In das Griechische S. 441. 3. In das Syrische S. 442. 4. In das Armenische S. 443. 5. In das Koptische S. 443. 6. In das Äthiopische S. 444.

§ 76. Übernommene und bearbeitete fremde Literatur 444

1. Christentum und außerchristliche Literatur S. 444. 2. Direkte Übernahme S. 445. 3. Bearbeitung S. 446.

Kapitel XIII.

§ 77. Die Sentenz 447

Kapitel XIV.

§ 78. Inschriften 448

1. Die Inschriften als Quellen S. 448. 2. Sind Inschriften Literatur? S. 449. 3. Entstehung und Charakter christlicher Inschriften S. 450.

Die Poesie.

§ 79. Allgemeines 452

1. Prosa und Poesie S. 452. 2. Die hebräische und die antike Poesie S. 453.

Seite

Kapitel I. Das religiöse und kirchliche Lied.

§ 80. Die ersten Anfänge religiöser Lieder des Christentums 455
§ 81. Das syrische geistliche Lied 464
§ 82. Das griechische Kirchenlied 467
§ 83. Das Kirchenlied im Abendland 470

Kapitel II. Die andern Dichtungsformen.

§ 84. Allgemeines 475
§ 85. Christliche Dichtungen bei den Griechen 477
1. Die sibyllinischen Orakel S. 477. 2. Epos, Lehrgedicht, Epigramm usw. S. 479.
§ 86. Epische Dichtungen der Syrer 482
§ 87. Christliche Dichtungen bei den Lateinern 482
1. Allgemeines S. 482. 2. Die Anfänge von Lehrgedicht und Epos S. 483, a) Die klassizistische Richtung S. 483, b) Die volkstümlich unklassische Richtung S. 486, c) Die Invektiven S. 488. 3. Lehrgedicht und Epos seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts S. 488. 4. Das Epigramm S. 491. 5. Das Gelegenheitsgedicht S. 492. 6. Der Cento S. 494. 7. Poetische Briefe S. 494.

D. Schlußbetrachtung.

§ 88. Die Gesamtentwicklung 495
§ 89. Probleme und Aufgaben 498

Nachträge 502
Berichtigungen 503
Register 504

Abkürzungen.

A B A. = Abhandl. d. Berliner Akademie.
Act. S. = Acta Sanctorum.
A G G. = Abhandl. d. Götting. Gesellsch. d. Wiss.
A M A. = Abhandl. d. Münchener Akademie.
A S A. = Abhandl. der Sächsischen Akademie.
A.T. = Altes Testament.
Bardenh. *Patr.*[3] = Bardenhewer Patrologie, 3. Aufl. 1910.
Bardenh. I = Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. I, 1902.
Bardenh. II = „ „ „ „ „ II, 1903.
B K V. = Kemptener Bibliothek der Kirchenväter.
Byz. Zeitschr. = Byzantinische Zeitschrift.
Chr. W. = Christliche Welt.
Christ = Christ, Geschichte der griechischen Literatur, 1905, 4. Aufl.
Christ u. Par. = Christ u. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, 1871.
Const. ap. = Constitutiones apostolicae.
Coustant = Coustant, Epistolae Rom. Pontif. Paris 1721 ff.
C S E L. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
C S E Or. = „ „ „ orientalium.
Deissmann = Deissmann, Licht von Osten.
Diss. = Dissertation.
D L Z. = Deutsche Literaturzeitung.
E A W. = Einleitung in die Altertumswissenschaft, hrsg. v. Gercke u. Norden, 1910 ff.
Ebert = Ebert, Allgemeine Gesch. d. Literatur im Mittelalter, I[2], 1883.
Epiphanius = Epiphanius, Panarion od. haereses.
Eus. = Eusebius, Kirchengeschichte in d. Ausg. v. Schwartz-Mommsen.
Ev. = Evangelium.
F G K. = Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchlichen Literatur, hrsg. v. Zahn.
Gebhardt = Gebhardt, Ausgew. Märtyrerakten 1902.
Gennadius = Gennadius, de viris illustribus.
Gr. Chr. Schr. = Die griechisch-christlichen Schriftsteller, hrsg. v. der Berl. Akademie.
G G A. = Göttinger Gelehrte Anzeigen.
G Pr. = Gymnasialprogramm.
Harnack I = Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, I. Teil, Überl. u. Bestand 1893.
Harnack, Chron. I = Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur, I, 1897.
Harnack II = Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur, II, 1904.
Harvey = Harvey, opera Irenaei 1857.
Heinrici = Heinrici, Der literarische Charakter der neutest. Schriften, 1907.

Hennecke = NeutestamentlicheApokryphen, hrsg. v. Hennecke, 1904.
Hering = Hering, Geschichte der Predigt 1896.
Hieronymus = Hieronymus, De viris illustribus.
Hist. Jahrb. = Historisches Jahrbuch.
Holsten-Brockie = Holsten, codex regularum, hrsg. v. Brockie.
Jahrh. = Jahrhundert.
J Th St = Journal of theolog. Studies.
Kath. = Katholik, hrsg. v. Becker u. Selbst, Mainz.
Kellner = Kellner, Tertullians sämtl. Schriften übersetzt 1882.
K G. = Kirchengeschichte.
kl. Texte siehe Lietzmann.
Krumbacher = Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Lit., 2. Aufl. 1897.
Krüger = Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur, 1898².
Krüger Quellens. = Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellen, hrsg. v. Krüger.
K V. = Kirchenvater.
Lietzmanns kl. Texte = Kleine Texte für theol. und philol. Vorles. und Übungen, hrsg. v. Lietzmann.
Lommatzsch = Lommatzsch, opera Origenis.
Mabillon Vett. Anal. = M., Vetera Analecta Paris 1675/85.
Manitius = Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, 1891.
Mansi, S. Conc. Coll. = Mansi, Sacrorum conciliorum collectio 1759 ff.
M G h a. = Monumenta Germaniae hist. auct. antiquissimi.
M gr. = Migne Patrologia Series graeca.
M.l. = „ „ „ latina.
N G W. = Nachrichten der Gött. Gesellsch. d. Wiss.
N J D Th = Neue Jahrbücher für deutsche Theologie.
N K Z. = Neue kirchliche Zeitschrift.
Norden = Norden, Antike Kunstprosa.
N T. = Neues Testament.
Otto = Otto, Corp. apologetarum 1877 ff.
Patrol. Or. = Patrologia orientalis.
Pauly-Wissowa R E = P. W., Realenzyklopädie (s. u. S. 26).
Peter = Peter, Der Brief in der römischen Literatur.
Photius = Photius bibliotheca codicum, M. gr. 103/4.
Progr. = Programm.
Pr. Jahrb. = Preußische Jahrbücher.
Rauschen = Rauschen, Florilegium Patristicum.
R Bd. = Revue Bénédictine.
R E³. = Realenzyklop. für d. protest. Theol. und Kirche, 3. Aufl.
R G G. = Religion in Geschichte u. Gegenwart.
Routh = Routh, Reliquiae sacrae.
Ruinart = Ruinart, acta martyrum 1859.
S. = Sitzungsberichte (immer philol. histor. Klasse!)
S B A. = Sitzungsberichte der Berliner Akademie.
S B S A = „ „ Leipziger Akademie.
S M A. = „ „ Münchener Akademie.
S W A. = „ „ Wiener Akademie.
Schanz = Schanz, Geschichte der römischen Literatur.

St Kr. = Theolog. Studien und Kritiken.
Stieren = Stieren, opera Irenaei 1848/53.
Th L Bl. = Theologisches Literaturblatt.
Th L Z. = Theol. Literaturzeitung.
Th Q. = Theol. Quartalschrift.
T U. = Texte und Untersuchungen, jetzt hrsg. v. Harnack u. Schmidt.
Wilamowitz = Wilamowitz, Geschichte der griechischen Literatur in Kultur der Gegenwart.
Zahn GK. = Zahn, Geschichte des neutest. Kanons.
Z D M G. = Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft.
Z. f. hist. Th. = Zeitschrift für hist. Theologie.
Z K G. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
Z A T W = „ „ alttestamentliche Wissenschaft.
Z N T W. = „ „ die neutest. Wissenschaft.
Z W Th. = „ „ wissenschaftliche Theologie.

A. Einleitung.

§ 1. Literatur.

Der Begriff der Literatur fällt jedenfalls nicht zusammen mit dem des Schrifttums oder dem Umfange aller vorhandenen Schriftwerke, mögen sie nun eingemeißelt, geschrieben oder gedruckt sein. Wenn wir all das, was niedergeschrieben ist, als Literatur bezeichnen würden, so würden wir dahin kommen, etwa auch alle schülermäßigen Stilübungen und Aufsätze[1]) schon zur Literatur rechnen zu müssen. Das Schrifttum ist also der weitere Begriff, der alles das umfaßt, was jemals in irgendeinem Material niedergeschrieben ist. Die Literatur umfaßt daher nur einen Teil des Schrifttums oder aller Schriftwerke.

Welchen Teil der Schriftwerke umfaßt die Literatur? Nach welchen Prinzipien wird diese von jenen geschieden? — Man kann m. E. die Grenze zwischen Schrifttum und Literatur nicht so bestimmen, daß man unter Literatur „jedes nach der Absicht des Verfassers für die Öffentlichkeit bestimmte Schriftwerk" (so z. B. DEISSMANN[2]), zu verstehen habe. Das Moment des Für-die-Öffentlichkeit-bestimmt-seins läßt den Begriff der Literatur teils zu eng, teils zu weit fassen, zu

---

[1]) Sehr hübsche Beispiele haben wir dafür aus der antiken Schule. Im Berliner Kgl. Museum finden sich z. B. auf einem Holztäfelchen (Nr. 13234) von einem Schüler wohl als Strafarbeit geschrieben viermal die Worte: *Φιλοπόνει, ὦ παῖ, μὴ δαρῇς;* so etwas kann veröffentlicht werden, bleibt zwar immer Quelle, wird aber nie Literatur. Vgl. CRUSIUS, *Aus antiken Schulbüchern*, Philologus 64, 1905, 142f; SONNENBURG, *Aus dem antiken Schulleben*, Das humanistische Gymnasium 1909, 197f; ZIEBARTH, *„Aus der antiken Schule"* in Lietzmann, kl. Texte 65, 1910 (—.60 M.).

[2]) Vgl. ADOLF DEISSMANN, *Prolegomena zu den biblischen Briefen und Episteln* in „Bibelstudien", Marburg 1895 S. 187—252 (methodisch für die Literaturgeschichte grundlegende Arbeit!). In „Licht vom Osten" Tüb. 1908 S. 98 definiert D. „Literatur ist das für die Öffentlichkeit (oder für eine Öffentlichkeit) und in einer bestimmten Kunstform abgefaßte Schrifttum." Damit ist m. E. ein Teil der Literatur, nämlich die Kunstliteratur, definiert; das versteht D. unter Literatur und scheidet sehr fein und unbedingt richtig zwischen Kunstliteratur und Volksliteratur; aber „Literatur" ist eben die Letztere auch.

weit, weil wir dann gezwungen werden, etwa das von dem Verfasser für die Öffentlichkeit bestimmte sehr schlechte Gedicht, das glücklicherweise der Redakteur im Papierkorb verschwinden läßt, zur Literatur zu rechnen; zu eng, weil wir dann alle Schriftwerke, die ohne Schielen auf die Öffentlichkeit und ohne jeden Gedanken späterer Veröffentlichung rein aus der Gedankenfülle eines Geistes geboren sind, aus der Literatur ausscheiden müßten. Gerade das Größte wurde, wie in der Kunst so auch in der Literatur, oft geschaffen ohne einen Gedanken an Veröffentlichung. Man kommt darum auch mit dieser Bestimmung schon in dem Momente ins Gedränge, wo es sich um veröffentlichte Tagebücher, Briefe, Beschreibungen des eigenen Lebens oder des Lebens anderer, deren Verfasser niemals an Veröffentlichung gedacht hatten, handelt, indem man dann von diesen Werken reden muß als von „nachträglich zur Literatur gemachten Schriftwerken". Damit aber wirft man seine eigene Definition wieder um; denn was nachträglich noch mit einem Schriftwerke vorgenommen wird, es seien denn Abänderungen, gehört zu seiner späteren Geschichte, berührt seinen eigenen Charakter nicht. Um diesen aber handelt es sich bei der Begriffsbestimmung. Literatur konnten jene später veröffentlichten Tagebücher und Bücher auch nur deshalb „werden", weil sie, wie etwa Bismarcks *Briefe an seine Braut und Gattin*, durch ihren originalen Inhalt oder die originale Form oder durch beides für die Allgemeinheit von Bedeutung und von Interesse waren, weil sie von vornherein im hohen Grade die Merkmale hatten, die von konstitutiver Bedeutung für das sind, was wir als Literatur bezeichnen.

Man kann aber auch zweitens nicht nur das als Literatur bezeichnen wollen, was in einem bestimmten Zusammenhange mit den mehr oder weniger künstlerischen Formen irgendeines nationalen oder kulturellen Schrifttums steht. Gerade das Große, das Neue, das Schöpferische in Form und Inhalt würde dann aus der Literatur ausscheiden. Denn es wird gerade bei der Literatur immer wieder darauf hinauskommen, daß das, was am wenigsten Kunst ist, das was der schlichte Ausdruck des Gedachten oder Gefühlten ist, schließlich doch, selbst vom Standpunkt der Kunst aus, am höchsten steht, in ganz besonderem Sinne Literatur ist, ja Weltliteratur ist oder wird. Überhaupt faßt man den Begriff der Literatur zu eng, wenn man meint, sie müsse eine „Kunst"form haben. Eine Form hat jedes Literaturwerk, mag diese nun gut oder schlecht, eine würdige Form für einen großen geistigen Gehalt, oder das Gegenteil sein; aber eine Kunstform hat nur ein Teil der Literatur. Das ergibt natür-

lich einen für die Geschichte der Literatur sehr wichtigen Unterschied, nämlich den zwischen naiver, unmittelbarer Literatur und Kunstliteratur.[1]) Von dieser Erwägung aus erscheint es mir geradezu unbegreiflich, wie man z. B. die neutestamentlichen Evangelien nicht hat zur Literatur rechnen wollen, weil sie nicht für die große Welt bestimmt gewesen seien — aber das kommt nach dem Gesagten nicht in Betracht — und an den Kunstformen der damaligen Zeit nicht teilgenommen hätten, sondern einfache Erzählung in schlichter Sprache seien. Aber das ist es ja gerade, was den Evangelien für alle Zeit den Charakter der Weltliteratur gibt, daß sie den einzigartigen Inhalt in einer einzigartigen Form ohne den erborgten Putz antiker Literatur dargeboten haben. Wenn etwas Literatur, Weltliteratur im eminenten Sinne des Wortes ist, so sind es die Evangelien.

Aus beiden abgewiesenen Bestimmungen ist aber je ein Moment zur richtigen Umschreibung der „Literatur" in Anspruch zu nehmen, aus dem ersten das Moment der Veröffentlichung, aus dem zweiten, daß der Charakter des Schriftwerkes selbst nicht gleichgültig ist für die Zuweisung des Schriftwerkes an die „Literatur". Wir pflegen ebenso wie das Altertum das Autorenmanuskript, mag es nun eine Abhandlung, ein Gedicht, Briefe oder sonst etwas enthalten, erst in dem Momente zur Literatur zu rechnen, wo es veröffentlicht wird. Literatur sind „veröffentlichte Schriftwerke", aber nicht alle „veröffentlichten Schriftwerke" sind Literatur. Wenn jemand eine Verhandlung wörtlich nachstenographiert und ohne jede Zutaten das Stenogramm veröffentlicht, so hat er damit kein Werk der Literatur geschaffen. Protokolle sind als Ganzes nicht Literatur; freilich die einzelnen Teile, etwa darin enthaltene Reden, können sehr wohl literarischen Charakter haben und von diesem Gesichtspunkte aus rechnen wir dann das diese Reden enthaltende Buch zur Literatur. Das Protokoll als Ganzes aber ist darum nicht ein Erzeugnis der Literatur, weil und soweit es in keiner Hinsicht ein selbständiges geistiges Produkt des Autors ist. Selbständig kann das Geistesprodukt nach zwei Seiten hin sein, nach der inhaltlichen Seite hin, also hinsichtlich des Ideengehaltes, und nach der formalen Seite hin, also hinsichtlich der äußeren Form. Zur Literatur gehören demnach solche veröffentlichten Schriftwerke, die mindestens an irgendeinem Punkte in formaler oder inhaltlicher Hinsicht das selbständige Geistesprodukt des Schreibers sind.

---

[1]) Grundlegend für diesen Unterschied ist DEISSMANNS *Licht vom Osten*, Tüb. 1908.

Haben wir damit den Begriff der Literatur im weitesten Sinne umschrieben, so werden viele geneigt sein, auf Grund eines Werturteils einem Teile der hier umschriebenen Schriftwerke den Charakter als Literatur wieder abzuerkennen. Mancher wird geneigt sein, den schlechten Roman, den ein nachsichtiger Verleger zum Druck beförderte und im Katalog unter „schöner Literatur" verzeichnete und etwa die heute sich wieder breit machende „Schundliteratur" nicht zur Literatur zu rechnen. Aber mit diesem an sich sehr berechtigten und für den Literaturhistoriker direkt notwendigen Werturteile dürfen wir bei der reinen Begriffsbestimmung noch nicht rechnen. Macht einer schlechte Musik, so macht er doch Musik, schreibt einer ein schlechtes Buch, so liefert er doch einen Beitrag zur Literatur, wenn auch noch keineswegs zur Literaturgeschichte. Wir müssen also bei unserer obigen Begriffsbestimmung stehen bleiben.

§ 2. Geschichte der Literatur.

Eine Literaturgeschichte hat den großen Stoff der unendlich zahlreichen, durch die oben gegebene Begriffsbestimmung näher umgrenzten Schriftwerke vor sich. Der Zweck einer Literaturgeschichte kann nun nicht eine möglichst lückenlose Aufzählung aller dieser Literaturwerke sein. Ein Buchhändlerkatalog, und mag er selbst nach dieser oder jener Seite erweitert sein, ist noch keine Literaturgeschichte. Jede geschichtliche Betrachtung wählt aus der Masse des Stoffes das für sie Charakteristische, Wesentliche, Typische, das Neue, das neue Entwicklungslinien Einleitende usw. aus. Sie betrachtet also den Stoff auf Grund eines Werturteils und scheidet nach diesem aus. Auf Grund welches Werturteils leitet die Literaturgeschichte dieses Verfahren ein?

Die Literaturgeschichte hat oft unter ihr gänzlich fremden Maßstäben gelitten und ist infolgedessen nicht zu reiner Entfaltung gekommen. Am hinderlichsten war hier vor allem bei Betrachtung antiker Literatur die oft gehörte Frage, inwieweit ein Literaturwerk als „Quelle" für die Zeitgeschichte in Betracht kommt. Diese Frage ist an sich sehr wichtig, sie steht aber für den Literaturhistoriker erst in zweiter Linie. Der Historiker des Kampfes zwischen Christentum und Heidentum in den ersten Jahrhunderten hat die Frage zu beantworten, inwieweit die Kirchengeschichte des Eusebius als Quelle für diese Geschichte von Wert ist. Der Literaturhistoriker aber muß fragen, welchen Wert Eusebius' Kirchengeschichte für

die Literatur selbst hat. Von da aus ergibt es sich, daß eine „Literaturgeschichte“ durchaus etwas anderes ist als eine „Quellenkunde“. Eine möglichst vollständige Kenntnis der Quellen der Geschichte einer Zeit und eine dementsprechende möglichst vollständige Quellenkunde dieser Zeit ist die Voraussetzung für jede geschichtliche Darstellung dieser Zeit, mag sie nun kulturgeschichtlich, staatsgeschichtlich oder religionsgeschichtlich orientiert sein, ist auch die Voraussetzung für die Literaturgeschichte dieser Zeit. Der Wert eines Literaturwerkes für die Literaturgeschichte bemißt sich also nicht in erster Linie nach seinem Quellenwert. Werten wir die Literaturwerke in erster Linie als Quellen, so begeben wir uns in eine der Literatur als solcher fremde Kategorie.

Wir müssen daher vom Begriff der Literatur selbst ausgehen, wenn wir als Literarhistoriker das Bedeutsame vom Unbedeutenden in der Literatur scheiden wollen. Das wird das Bedeutsame sein, was diesem Begriffe am vollendetsten entspricht. Damit ist das Bedeutendste innerhalb der Literatur das, was am stärksten den Charakter des selbständigen Geistesproduktes in inhaltlicher und formaler Beziehung trägt, während das inhaltlich und formal im wesentlichen Unselbständige, das, was seinem Inhalt nach übernommen, der Form nach nachgeahmt ist, für die Literaturgeschichte von dem geringsten Belang ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist auf unserem Gebiete z. B. die originale Schöpfung Augustins in seinen „*Confessionen*“ von der entscheidendsten Bedeutung für die Literaturgeschichte unserer Epoche, während ein gut Teil der dogmatischen, exegetischen und polemischen Literatur etwa des 5. und 6. Jahrhunderts unbedeutend nach Form und Inhalt, lediglich Nachahmung und Exzerpierung früherer Literaturwerke als kaum von wesentlichem Interesse für die Literaturgeschichte einfach unter den Tisch verschwinden kann.

Gelingt es so, aus der Masse der Literatur das wirklich literarisch Bedeutende herauszuheben, so fragt es sich, nach welchen Gesichtspunkten eine Geschichte dieser Literatur im engeren Sinne zu schreiben ist, an welchen Fäden man diese Perlen zu einer geschichtlichen Einheit aufreihen muß. Geschichte ist Darstellung des Geschehens nach seiner Entwicklung. Sie will die Linie darstellen, welche vom Werden zum Sich-ausreifen, zum Blühen und eventuell zum Vergehen geführt hat. Das alles freilich nicht im Sinne einer lückenlosen Entwicklung. Die Geschichte steht still vor dem Rätsel der originalen Persönlichkeit, die etwas Neues schafft, rein abgezogen von den Linien der bisherigen Entwicklung. So will auch eine

Literaturgeschichte schildern, wie eine Literatur werdend und wachsend sich entwickelt und verzweigt hat etwa unter den Einflüssen anderer Literaturen, unter den Einflüssen der geistigen und kulturellen Umwelt, durch die originale Kraft schöpferischer Persönlichkeiten. Was aber entwickelt sich an einer Literatur? Sind es in erster Linie die literarischen Persönlichkeiten, ist es der geistige Inhalt, sind es die Formen, die die Entwicklungslinien der Literatur darstellen? Wenn wir schon bei der Entstehung eines einzelnen Literaturwerkes dem Gedanken nachgehen müssen, wie es dem Autor gelungen ist, die in ihm vorhandenen geistigen Ideen in eine bestimmte Form zu fassen, so stellt auch die Geschichte einer Literatur als Ganzes in erster Linie die Frage: Wie haben die betreffenden Autoren ihre geistigen Ideen in verschiedenartiger Weise in Formen gefaßt, wie hat sich diese Formengebung im Laufe der Entstehung einer Literatur entwickelt? Eine Literaturgeschichte hat also ihre Geschichte in erster Linie in ihren Formen, d. h. zunächst in ihrer Form als Ganzes, in dem, was der Grieche εἶδος oder γένος nennt; mit dieser Form als Ganzes hat aber für alle Zeit aufs engste die Formengebung im einzelnen zusammengehangen.[1])

Damit ergeben sich zwei Gesichtspunkte bei der Betrachtung der Geschichte der altchristlichen Literatur als falsch:

a) Eine Literaturgeschichte hat ihre Geschichte nicht in erster Linie in ihrem Inhalte, ihren Stoffen, ihren geistigen Ideen usw. Daß diese nicht gleichgültig sind für die Literaturgeschichte, ist ebenso selbstverständlich, wie für die Geschichte der Kunst das Gegenständliche nicht gleichgültig ist, ob der Künstler eine Tier- oder Menschengestalt gebildet hat. Aber sowohl bei der Kunstgeschichte wie bei der Literaturgeschichte steht der Inhalt nicht in erster Linie. Wäre das der Fall, so würde z. B. eine altchristliche Literaturgeschichte im wesentlichen eine Geschichte der christlichen Ideen, der christlichen Dogmen, der christlichen Theologie sein. Man hat das in der Tat gemeint, indem man wie NITZSCH in der altchristlichen Literaturgeschichte nichts anderes sah als eine „Geschichte der christlichen Theologie in ihrer Gründungsperiode". Das ist natürlich eine Verkennung der Aufgabe einer Literaturgeschichte; eine ein wenig

[1]) „In den Gattungen ist eine so hartnäckige Tradition, daß die einmal vollendete Form bis in die entfernteste Zeit festgehalten wird und die durch den Zeitgeist entstehenden Unterschiede sind geringer als die Unterschiede der Gattungen selbst." AUG. BOECKH, *Encyklop. und Methodol. der philol. Wissenschaften*, herausg. von BRATUSCHECK, 2. Aufl. von KLUSSMANN, Leipzig 1886. S. 743; hier sehr Wichtiges über eidologische und synchronistische Literaturgeschichte.

literarisch interessierte oder zugestutzte Geschichte der Theologie oder eine ähnliche Dogmengeschichte ist aber keine Literaturgeschichte. Wenn es der Fall wäre, dann brauchten wir überhaupt nicht von einer Geschichte einer Literatur zu reden.

b) Ebensowenig aber kann eine Literaturgeschichte in erster Linie eine Geschichte der Verfasser der Literaturwerke sein.[1]) Ich weiß wohl, daß sich eine Geschichte auch in Biographien schreiben läßt, indem man einige für einen gewissen Gegenstand bedeutende Persönlichkeiten, in denen sich eine Masse wichtiger für die Geschichte dieses Gegenstandes entscheidender Gedanken konzentrieren, schildert. So kann man etwa in EUCKENS *„Lebensanschauungen großer Denker"* eine Geschichte der Philosophie sehen. Aber man verzichtet doch dann von vornherein auf weite Strecken auf Aufzeigung der geschichtlichen Entwicklungsreihen; man bietet eventuell, wie EUCKEN, sehr wichtige Beiträge zu einer Geschichte der Philosophie, ihre Geschichte als Ganzes schreibt man nicht. So gibt es auch Literaturgeschichten in Biographien, über die das Gleiche zu sagen ist, gute und schlechte. Wenn nun aber, wie etwa bei KÖNIGS deutscher Literaturgeschichte, der biographische Gesichtspunkt so sehr im Vordergrunde steht, daß alles Interesse davon absorbiert wird, so ist die Aufgabe einer Literaturgeschichte nicht erfüllt; solche lose aneinandergereihte Biographien von Schriftstellern sind keine Literaturgeschichte. Von da aus ergibt sich für unser Gebiet, daß irgendwie aneinandergereihte Biographien der Verfasser altchristlicher Schriften mit Angabe ihrer Lebensschicksale, ihrer erhaltenen und verlorenen Schriften und eventuell noch ihrer theologischen Gedanken zwar ganz unentbehrliche Vorarbeiten für eine Geschichte der altchristlichen Literatur sind, aber selbst noch nicht wirkliche Literaturgeschichte sind, selbst noch nicht die volle Erfüllung der Aufgabe einer Geschichte der altchristlichen Literatur darstellen. Die Entwicklungslinie einer Literaturgeschichte ist gewiß nicht unabhängig von ihren Verfassern, ja die originale Kraft eines Autors kann ihren Formen ganz neue Richtungen geben. Aber die Orientierung der Literaturgeschichte rein nach den Verfassern trifft eben nur an einer beschränkten Zahl von Punkten mit den Kurven ihrer Entwicklungslinie zusammen. Eine solche biographisch orientierte Darstellung der altchristlichen

[1]) „Überhaupt darf die Individualität der Schriftsteller nicht das wesentlich bestimmende Element der Literaturgeschichte sein. Der Gegenstand derselben sind die literarischen Werke, nicht die Biographie ihrer Verfasser. Diese kommen nur als Träger der literarischen Ideen in Betracht." Boeckh a. a. O. S. 744.

Literatur kann man wohl Quellenkunde zur Geschichte der altchristlichen Literatur nennen, und sollte man zur Unterscheidung so oder ähnlich nennen, die Aufgabe einer altchristlichen Literaturgeschichte ist damit noch nicht erfüllt.

Damit aber ist der Weg frei für die Erfassung der Literaturgeschichte als eine Geschichte der Formen der Literatur. Literatur sind geformte Gedanken (wissenschaftliche Literatur), in eine bestimmte Form gebrachte Gefühle (Lyrik), in bestimmten Formen übermittelte Ereignisse (Epos und Geschichte) usw. Ich kann eine Geschichte jener Gedanken schreiben, dann schreibe ich Geistesgeschichte; ich kann eine Geschichte jener Ereignisse schreiben, dann schreibe ich etwa Weltgeschichte und ich kann eine Geschichte davon schreiben, wie Gedanken, Gefühle, Ereignisse usw. in bestimmten Formen übermittelt sind, dann schreibe ich Literaturgeschichte. Eine moderne deutsche Literaturgeschichte kann darum nicht in erster Linie schildern wollen, daß GOETHE, HEINE, CONR. F. MEYER, RAABE u. a. da oder da gelebt, das und das erlebt, die und die Werke über bestimmte Stoffe in ihrer Lebensentwicklung geschrieben haben, sondern sie muß in erster Linie ihr Augenmerk darauf richten, zu schildern, wie z. B. die Form des dramatischen Schauspiels unter starken Einflüssen von SHAKESPEARE her sich bei GOETHE entwickelte, in SCHILLER sich in besonderer Art gezeigt und dann in der Folgezeit sich weiterentwickelt hat zum Guten oder Schlechten. Daraus ergibt sich, daß auch für unsere Zwecke für eine altchristliche Literaturgeschichte die Frage so zu stellen ist: wie haben die christlichen Schriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte ihren religiösen Gefühlen und theologischen Gedanken schriftlich die Form gegeben, woher haben sie diese Formen genommen, haben sie selbständige Formen gebildet und wie haben sich diese Formen im Laufe der Jahrhunderte entwickelt?

Ich bin auf einen Einwand gefaßt! Man kann sagen, daß bei einem großen Teile der Literatur die Form hinter dem Inhalt zurücktrete, daß der Inhalt es sei, der dem Werke die Bedeutung gebe, und nicht die Form, ja daß es viele Schriftsteller gegeben hat, die bewußt auf künstlerische Form verzichtet haben. Und man kann dies Argument speziell auf unser Gebiet zuspitzen, indem man darauf hinweist, daß die Kirchenväter z. T. sehr bewußt die Anwendung künstlerischer oder künstlicher Formen, als des erhabenen Gegenstandes unwürdig, abgewiesen haben, daß es also auch bei der christlichen Literatur gar nicht so sehr auf die Formen ankommen könne. Aber darauf ist zweierlei zu antworten, nämlich 1) daß der Inhalt,

die Ideen einer mit Vernachlässigung der Form geschriebenen inhaltlich hochbedeutenden Schrift, eben in einer Geschichte der Theologie oder einer Dogmengeschichte zur vollen Würdigung ihrer Bedeutung in der Entwicklungsreihe kommen, und 2) ist darauf hinzuweisen, daß man nicht Form und künstlerische Form verwechseln darf. Formen schafft sich jede Literatur, mögen diese nun künstlerisch sein oder nicht, mag nun die Form dem Inhalt adäquat gewählt oder gebildet sein — das ist künstlerisch gewiß das Höchste — oder mag das nicht der Fall sein. Neue Inhalte wirken stets auch auf Neuschaffung oder Neubildung von Formen. Literatur ist also nicht mit „schöner Literatur", mit „Kunstliteratur" zu verwechseln. Darum ist die Frage für unser Gebiet auch nicht so zu stellen, inwieweit die altchristlichen Schriftsteller etwa rein künstlerisch ihre Schöpfungen aufgebaut haben, inwieweit sie etwa als Fortsetzer oder Umbildner der antiken Kunstprosa oder künstlerischen Poesie in Betracht kommen — auch darauf ist eingehend zu achten, da es mehr der Fall ist, als man früher annahm — sondern so: Wie haben sich überhaupt die Formen der altchristlichen Literatur, ganz gleich, ob gut oder schlecht, künstlerisch oder nicht, original oder übernommen, in den ersten Jahrhunderten entwickelt, wie hat das Christentum überhaupt die schriftliche Form und die schriftlichen Formen gefunden für seine geistigen Ideen und religiösen Gefühle. Es ist gewiß oft hierbei nicht gelungen, dem neuen großen Inhalt eine entsprechende Form zu geben. Aber oft ist es gelungen selbst da, wo scheinbar die geringste „Kunst" angewandt, ja diese direkt abgelehnt wurde. Was man tätsächlich ablehnte, waren oft nur die antiken Kunstformen. Aber wer, wie der Verfasser des Johannesevangeliums, seinen tiefen Gedanken eine derartig adäquate Form geben kann, daß ein Werk wie aus einem Guß ersteht, ist, mag er sich seiner Kunst bewußt gewesen sein oder nicht, ein begnadeter Künstler gewesen. Es ist aber nach dem Gesagten darauf zu achten, daß die Literaturgeschichte nicht eine Geschichte bloß der schriftlichen Kunstformen, sondern eine Geschichte der schriftlichen Formen ist.

Nun ist es aber sicher, daß wir eine literarische Form ohne Inhalt uns nicht denken können, und daß auch der Autor, der hinter dem Literaturwerke steht, als mehr oder weniger bestimmte Persönlichkeit berücksichtigt werden muß. Darum ist es nicht möglich und nicht einmal wünschenswert, Verfasser, Form und Inhalt reinlich voneinander zu trennen. Wir können eben keine Form ohne Inhalt, keinen Inhalt ohne Form denken, auch nicht einmal völlig

bei der Musik, die doch ihrem Wesen nach reine Form ist. So ist die Literaturgeschichte als eine Geschichte der Formen mit der Geschichte der geistigen Ideen und mit dem geistigen Entwicklungsgange der Verfasser auf das engste verknüpft. Es ist historisch nicht gleichgültig, wer einer geistigen Idee Ausdruck gibt und welchen geistigen Ideen der Ausdruck, die Form gegeben wird, weil doch nun einmal der Geist es ist, der sich den Körper schafft. Darum sage ich auch nur: eine Literaturgeschichte ist in erster Linie eine Geschichte der Formen. Das schließt den Gedanken schon in sich, daß Inhalt und Verfasser in ihrem engen geschichtlichen Zusammenhange mit der Form auch hier in Betracht kommen müssen. Aber wenn eine Geschichte der Theologie nur insoweit die geschichtliche Entwicklung der Verfasser und der Form berücksichtigt, als sie von entscheidendem Interesse für die Geschichte der theologischen Ideen sind, so können auch bei der Literaturgeschichte diese beiden Gesichtspunkte des Inhalts und der Verfasser nur insofern Berücksichtigung finden, als sie für die Geschichte der Literaturformen von irgendwelcher wesentlichen Bedeutung sind.

§ 3. Altchristliche Literatur.

Unter altchristlicher Literatur verstehen wir hier die Literatur, welche das Christentum von seinen Anfängen an bis zu der Zeit hervorgebracht hat, wo es begann, aus den Bildungsformen der Antike heraus sich den neuen germanischen Völkern zuzuwenden. Damit gehören zur altchristlichen Literatur die Schriften christlichen Ursprungs und Interesses von den neutestamentlichen Schriften oder deren eventuellen Quellen an bis ins 6. und 7. Jahrhundert. Mit der Hereinziehung des Neuen Testamentes in den Kreis der altchristlichen Literatur ist keineswegs ein Urteil darüber präjudiziert, daß seine Schriften etwa inhaltlich auf gleicher Stufe mit der nachfolgenden Literatur stehen; ebenso wenig wird der Offenbarungscharakter des Neuen Testaments dadurch berührt, daß wir es als Literaturerzeugnis in den Rahmen der christlichen, bezw. auch der antiken Literatur hineinstellen, wie wir ja auch die Sprache des neuen Testaments philologisch im Rahmen der antiken Sprachen betrachten müssen. Es ist eigentümlich, wie sich gerade dann die Eigenart des Neuen Testaments auch als Literaturerzeugnis wunderbar heraushebt. Ebenso wenig ist durch die Hereinziehung der häretischen, also etwa der gnostischen Literatur etwas über die besondere Christlichkeit dieser Literatur ausgesprochen. Würden wir

aber z. B. die gnostische Literatur ausscheiden, so würde ein wichtiges Glied der Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Literatur, auch der „kirchlichen" Literatur ausscheiden und die Entwicklungslinie des zweiten Jahrhunderts würde damit überhaupt unklar werden.

Mit dem Gesagten ist schon der Boden der alten „Patrologie"[1]) verlassen, welche praktisch oder doch wenigstens theoretisch daran festhält, daß das, was hier zu behandeln ist, die altkirchliche Literatur sei, verfaßt durch Kirchenväter, Kirchenschriftsteller, Kirchenlehrer. Es ist gewiß für die protestantische und in noch viel höherem Grade für die katholische Theologie von Interesse, zu wissen, welches die Träger gerade der spezifisch kirchlichen Lehrentwicklung gewesen sind, und damit kirchliche und gnostische Schriften nach ihrem Inhalte unterscheiden zu können und sich aus praktischen Gründen über die Schriftsteller zu orientieren, die die Kirche anerkennt.[2]) Aber diesem Interesse dient ja im wissenschaftlichen Sinne die Dogmengeschichte vollauf. Man könnte kirchliche und häretische Literatur in einer Literaturgeschichte nur in dem Fall scharf voneinander scheiden, wenn die Entwicklungslinie der Formen der kirchlichen Literatur unabhängig von der der Formen der gnostischen Literatur verliefe. Es ist gewiß auch gar nicht zu leugnen, daß zwischen „gnostischen" und „kirchlichen" Schriftwerken, ganz abgesehen von den Gedanken, spezifische literarische Unterschiede bestehen. Aber die Entwicklungslinie beider verläuft bei der engen wechselseitigen Bedingtheit, wo kirchliche Literatur von Gnostikern, gnostische Literatur von Katholiken fortgesetzt und umgebildet wird, so sehr in einer Einheit, daß die prinzipiell scharfe Scheidung nur zur Verdunkelung der Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Literatur führt. Man engt sich künstlich den Gesichtskreis ein, wenn man aus der christlichen Literatur nur die kirchliche herausnimmt und

---

[1]) Vgl. die schönen Darlegungen von G. KRÜGER, *Patristik, Patrologie, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Geschichte der altchristlichen Literatur*, R. E.[3] 15, 1—13. Die gegenteilige Anschauung kommt zu Wort bei BARDENHEWER, Altkirchliche Lit. I, 18ff; II. S. V—XII.

[2]) Damit behält die „Patrologie" ihr Recht zwar nicht für die allgemeine Wissenschaft, wohl aber für das Interesse der katholischen Theologen, ebenso wie für den christlichen Theologen etwa die „Einleitung ins Alte Testament" im Gegensatz zur allgemein wissenschaftlichen „israelitischen Literaturgeschichte"; der Streit um Patristik, Patrologie, altkirchliche Literatur- und altchristliche Literaturgeschichte würde sich erledigen, wenn man sich entschlösse, alle derartigen Werke, die nicht dem rein wissenschaftlichen, literaturgeschichtlichen Interesse dienen wollen, sondern auch entweder dem kirchlichen oder dem Interesse der Quellenkunde, einfach bezeichnete als das, was sie sind, nämlich Einleitung in die altkirchliche Literatur, Einführung in die Quellen der christlichen Literatur usw.

diese dogmatische Unterscheidung für eine literarische Untersuchung maßgebend sein läßt.

Zur altchristlichen Literatur wird man nach unserer Definition all das rechnen müssen, was in dem beschriebenen Zeitraume sich in irgendeiner formalen oder inhaltlichen Hinsicht als selbständiges Geistesprodukt christlicher Schriftsteller darstellt, soweit es irgendwie christlichen Inhalts oder christlichen Interesses ist, und hier muß uns natürlich am meisten das interessieren, was formal oder inhaltlich am meisten originales Geistesprodukt des Schriftstellers ist.

Wir sind in der günstigen Lage, daß wir für den Hauptteil der Zeit, die wir hier behandeln wollen, für die Zeit bis ins 5. Jahrhundert hinein, die christliche von der nichtchristlichen Literatur ziemlich scharf abgrenzen können, indem in den ersten Jahrhunderten die nicht spezifisch christlich interessierte Literatur, also etwa die geographische, profan-historische, grammatische, auch die „schöne" Literatur fast durchaus in den Händen von Nichtchristen lag. Es blieb das zum guten Teil auch noch der Fall nach dem Siege des Christentums über den römischen Staat. Erst in den beiden letzten Jahrhunderten der alten Kirche haben wir dann häufiger und dann schließlich allgemein die Erscheinung, daß die Verfasser der Werke „profanen" Inhalts Christen sind. Und was viel mehr sagen will: die Entwicklungslinie der Formen christlicher Literatur fließt schließlich seit dem 5. Jahrhundert mehr und mehr völlig zusammen mit der der antiken Literatur, so daß von Jahrzehnt zu Jahrzehnt die Unterscheidung von christlicher und antiker Literatur (man denke etwa an des Boethius Werk *Über den Trost der Philosophie*, das ein Christ schrieb und das doch durchaus antik-stoisch ist) schwerer wird, ja, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, unberechtigt wird. Antike und Christentum mischen sich, es entsteht eine antikchristliche Kultur und aus ihr resultiert einerseits die byzantinische Literatur, andererseits die Anfänge der mittelalterlichen Literatur, beide auf der Grundlage einer neuen „christlichen" Kultur, die doch durchaus von antiken Formen beherrscht war.

§ 4. Geschichte der altchristlichen Literatur.

Daß es eine Literatur christlichen Inhalts gegeben hat, kann man natürlich nicht bestreiten. Wohl aber bestreitet man neuerdings, daß es eine Geschichte dieser altchristlichen Literatur gegeben habe, bezw. daß diese eine selbständig darzustellende Entwicklungslinie gehabt habe. Kein Geringerer als Ulrich von Wilamo-

WITZ-MOELLENDORF hat in seiner äußerst geistreichen und lesenswerten Skizze *Die griechische Literatur des Altertums* in der „Kultur der Gegenwart“[1]) der „altchristlichen Literaturgeschichte“ das Existenzrecht bestritten, indem er bei Anlaß des Titels von HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* sagt: „Das klingt noch etwas nach der Weise des Apologeten ARISTEIDES, der die Christen den Griechen als eine andere Rasse entgegenstellt. Eine Geschichte der christlichen Literatur dieser Jahrhunderte hat im Grunde genau die Berechtigung, wie eine Geschichte der katholischen Literatur seit dem Tridentinum. Aber es ist eine wesentliche Schuld der Philologie des 19. Jahrhunderts, daß die Einheit des geistigen Lebens so wenig erkannt ist.“ WILAMOWITZ möchte die altchristliche Literaturgeschichte als völlig in dem Strome der hellenistischen Kultur und Literatur liegend auffassen; der „hellenistische See“ habe auch die christliche Literatur in sich enthalten; nicht „christliche“ Literaturen sind aus diesem See geflossen, sondern nur „hellenistische“ Literaturen. So redet Wilamowitz direkt von den „Scheuklappen der christlichen Literaturgeschichte“.

Nun ist es sehr erfreulich, daß die klassische Philologie ihr fruchtbares Interesse auch der christlichen Literatur zugewandt hat, die für sie recht im Winkel gestanden hatte. Aber man hat doch auf jener Seite — vor allem EDUARD NORDEN in der „antiken Kunstprosa“ — mit richtigem Gefühl die Scheidung zwischen christlicher und antiker Literatur aufrechterhalten[2]) und begründet. Aber das kann uns nicht dessen entheben, diese prinzipiell sehr wichtige Frage einer Lösung entgegenzuführen, da sie von grundlegender Bedeutung für alles ist, was wir zu sagen haben.

Literaturwerke sind nicht zufällige Produkte einzelner Autoren, sondern sie stehen immer mehr oder weniger in bestimmten geschichtlichen Zusammenhängen. Sie sind als Literatur bestimmter geschichtlicher Kreise die schriftliche Form des Ausdrucks einer bestimmten geistigen und kulturellen Gemeinschaft. Wir haben heutzutage eine abendländische Kultur, welche im allgemeinen stark nivellierend wirkt, so daß man die Gegensätze von deutscher, französischer und englischer Kultur allmählich weniger zu empfinden anfängt. Daher könnte man heutzutage von einer abendländischen, europäischen Kultur und dementsprechend von einer Literatur dieses

[1]) Teil I, Abt. VIII. Berlin 1905 S. 234.

[2]) Auch die neueste Darstellung der antiken Literatur von PAUL WENDLAND (in *Einleitung in die Altertumswissenschaft* Bd. I. Leipzig 1910 S. 384ff; 531ff) trennt Antikes und Christliches.

europäischen Kulturkreises reden. Aber bahnt sich diese Bewegung erst an, so ist man, zumal für die Vergangenheit, berechtigt, die kulturellen Gegensätze und Unterschiede, die deutsche Sprache und Volkstum von französischer Sprache und Volkstum unterscheiden, auch in der Literaturgeschichte zum Ausdruck zu bringen, indem man von einer deutschen und einer französischen Literaturgeschichte redet unter voller Anerkennung ihrer wechselseitigen Beziehungen und Einwirkungen. Unberechtigt dagegen wäre es, die in Braunschweig und in Hessen entstandenen Literaturwerke je in einer braunschweigischen und einer hessischen Literaturgeschichte zusammenfassen zu wollen. Warum? Weil jene beiden Länder wohl gesonderte politische Kreise, aber nicht gesonderte kulturelle Kreise, auch nicht bestimmte, ihre eigenartige Entwicklung verfolgende Abschnitte eines größeren Kulturkreises darstellen. Sprache und Nation sind im allgemeinen die stärksten Träger eines bestimmten Kulturkreises, in welchem sich die Ausdrucksformen bilden. Aber nicht die einzigen! Weltanschauung und Religion können Kulturen verbinden, die äußerlich durch Sprache und Nationalität geschieden erscheinen. So kann man im Mittelalter bis zur Zeit der beginnenden Renaissance von einer allumfassenden christlich-kirchlichen Kultur des Abendlandes reden, welche verschiedene und verschieden sprechende Völker bei einer Mischung germanischer und romanischer Elemente umfaßte. Und man hat dementsprechend eine „Geschichte der Literatur des Abendlandes im Mittelalter" verfaßt. Unberechtigt wäre es nun freilich, wollte man religiöse Unterschiede auch zu literarischen Unterschieden stempeln, wo eine Einheit der Kultur vorhanden ist. Wollte man z. B. die neuere deutsche Literaturgeschichte in eine katholische oder protestantische Literaturgeschichte scheiden, so müßte man erst davon überzeugt sein, daß protestantische und katholische Kultur derart sich voneinander scheiden, daß auch die Formen ihrer Literatur eine verschiedene Entwicklungslinie verfolgt haben. Das aber wird schwer zu erweisen sein.

Stellen wir die gleiche Erwägung an bei der uns beschäftigenden Frage: Ist es berechtigt, eine christliche Literaturgeschichte der ersten 6 Jahrhunderte zu sondern von einer griechischen, lateinischen, bezw. auch orientalischen Literaturgeschichte dieser Zeit? Das heißt also: Ist der durch die christlichen Ideen, die christliche Gemeinde und Kirche umschriebene Kulturkreis derart von den griechischen, lateinischen und orientalischen Kulturkreisen unterschieden, daß auch die Formen der christlichen Literatur eine von denen der Literatur jener verschiedene Entwicklungslinie verfolgt haben. Die Frage

stellt sich also von vornherein nicht so, ob sich die christlichen Literaturformen etwa unabhängig von denen der antiken Literatur entwickelt haben — diese Frage zu bejahen wird keinem einfallen können, der nur einigermaßen die christliche und die antike Literatur kennt — sondern ob die durch das Christentum hervorgerufene Literatur in der geschichtlichen Entwicklungslinie ihrer Formen zusammenfällt mit der der antiken Literatur. Diese Frage ist nun mit der größten Entschiedenheit zu verneinen. Und zwar aus folgenden Gründen:

1. Das Christentum hat mindestens eine selbständige Form gebildet, welche sich trotz aller Bemühungen bisher nicht aus der antiken Literatur hat erklären lassen, die Form der Evangelien, freilich ohne diese selbständig fortzusetzen, denn die Evangelienliteratur endigt in einer Abart des griechischen Romans.

2. Das Christentum hat jedenfalls eine seiner Formen der jüdischen Literatur entnommen, „die Apokalypse", und zwar nicht der jüdisch-hellenistischen Literatur, sondern der jüdischen Literatur, soweit sie in direkter Abhängigkeit vom Orient stand; die Johannesapokalypse ist jüdisch, orientalisch. Freilich auch diese Form wird dann mit hellenistischem Geiste durchtränkt. Beweis dafür ist „der Hirt des Hermas". Und sie hat weiter die Formen ihrer rhythmischen Kirchendichtung der semitisch-syrischen Literatur entnommen.

3. Das Christentum hat dann eine Literaturform der hellenistischen Welt nach der andern übernommen, weil es allmählich mehr und mehr in die hellenistische Kulturwelt hineinwuchs. Aber einerseits war für die Übernahme dieser Formen nicht der Gang der hellenistischen Literaturgeschichte selbst entscheidend, sondern die jeweiligen Bedürfnisse des Christentums selbst, anderseits aber hat das Christentum jene Formen nicht unbesehen hingenommen, sondern hat sie wenigstens zum Teil in einer Weise mit seinem Geiste durchtränkt, daß oft direkt etwas Neues daraus geworden ist. Man stelle doch nur einmal die Kirchengeschichte des EUSEBIUS ganz hinein in eine Geschichte der griechischen Geschichtsliteratur, etwa an das Ende der Reihe, welche von PLUTARCH über manche andere zu HERODIAN und etwa zu PORPHYRIUS führt, und man greift es sofort mit Händen, daß diese Kirchengeschichte ein literarischer Fremdling in der literarischen Etwicklungsreihe ist, trotzdem die Formen an sich griechisch sind und Eusebius selbst mit 100 Fäden am Griechentum hängt. „Wer den Verlauf der griechischen Literaturgeschichte übersieht, muß aussprechen, daß dieses Werk seiner

ganzen Anlage nach ihren künstlerischen Prinzipien und Traditionen zuwiderläuft", das hat Wilamowitz[1]) selbst bekennen müssen.

Freilich es kam eine Zeit, wo die literarischen Entwicklungslinien christlicher und außerchristlicher Literatur mehr und mehr identisch wurden, seit das Christentum mit dem endenden 4. Jahrhundert alle Gebiete des antiken Lebens eroberte, dabei oft einfach das Erbe der antiken Literatur antretend, nun, wo der Gegensatz aufgehört hatte, mit viel geringerer Neigung zur Veränderung der gegebenen Formen; aber da vereinigte sich eben alles in einer antiken christlichen Literatur, deren Erbe das Mittelalter antrat.

So ergibt sich denn, daß das bestrittene Recht, eine „altchristliche Literaturgeschichte" zu schreiben, dennoch besteht. Ja mehr als das! Es ist überhaupt nicht möglich, eine Entwicklungsgeschichte der griechischen Literatur der ersten 4 Jahrhunderte zu schreiben, welche Christliches und Nichtchristliches zusammenwirft, denn in diesem Sammelsurium gibt es keine einheitliche Entwicklungslinie.

Aber eines sei noch einmal betont: die Anschauung, daß eine Literaturform je nachdem etwas anderes sei, ob sie christlichen oder nichtchristlichen Inhalt habe, ist natürlich falsch, und etwa von einem Kommentar über die Schrift als von einer spezifisch „christlichen Literaturform" zu reden, geht nicht an, wo der antik-griechische Ursprung dieser Form doch zutage liegt. Aber hier gilt es eben die geschichtliche Entwicklungslinie klar zu erfassen, und das kann geschehen einerseits in einer griechischen und lateinischen Literaturgeschichte, die die christliche Literatur jedenfalls der ersten 4 Jahrhunderte gesondert behandelt oder aber in einer altchristlichen Literaturgeschichte die immer und immer wieder die Formen christlicher Literatur in ihrer engen Beziehung zu denen der antiken Literatur zu fassen und darzustellen versteht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß eine Geschichte der altchristlichen Literatur die Aufgabe hat, zu schildern, wie die verschiedenen Formen, in denen Christen Stoffe irgendwelchen christlichen Interesses behandelt haben, entstanden sind, sich entwickelt haben und eventuell vergangen sind. Prosa und Poesie, Predigten und Reden, Hymnen und Gebete, Streitschriften und Kommentare usw., das sind die Formen, deren geschichtliche Entwicklung zu schildern ist. Auf diese Entwicklungsgeschichte dieser Formen haben eingewirkt: innere Verhältnisse des Christentums und äußere Befehdung, die ureigene Stimmung der christlichen Gemeinde, und fremde, rein antike Ein-

[1]) a. a. O. 196.

flüsse, große Massenbewegungen innerhalb der Christenheit und schöpferische Kräfte einer einzelnen Person, sprachliche Verhältnisse im Gegensatz von griechischer und lateinischer Sprache, Unterschiede nationaler und geographischer Art usw. So zeigt es sich, daß die Geschichte der altchristlichen Literatur, als eine Geschichte der Entwicklung der Formen, doch zur Darstellung gebracht werden muß im Zusammenhang einer Reihe von andern formalen, aber auch inhaltlichen und Abfassungsverhältnissen. Aber es darf durch die Hervorhebung dieser Momente, welche auf die Entwicklung der Formen entscheidenden Einfluß gewonnen haben, in keiner Weise der Hauptgrundsatz verloren oder verdunkelt werden, daß wir es mit einer Geschichte der Formen altchristlicher Literatur zu tun haben.

Bernhard Ten Brink, *Über die Aufgabe der Literaturgeschichte*, Straßburg 1890; Ernst Elster, *Prinzipien der Literaturwissenschaft*, Halle 1897 (vgl. bes. S. 1, Anm. 1); F. Nitzsch, *Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik* in „Jahrbücher für deutsche Theologie" Bd. 10, 1865, 37—63; Franz Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur* in „Historische Zeitschrift" Bd. 48, 1882, 417—472; Joh. Haussleiter, *Der Aufbau der altchristlichen Literatur* in „Göttingische gelehrte Anzeigen" 1898 S. 337/79; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Freiburg i. Br. 1898 (bes. Vorwort S. VIIff); derselbe in RE³, 15, 1—13.

§ 5. Die quellenmäßigen Voraussetzungen einer Geschichte der altchristlichen Literatur.

Die Aufgabe einer altchristlichen Literaturgeschichte, wie sie hier geschildert ist, setzt nicht bloß die Kenntnis der Quellen, sondern auch eine wissenschaftliche Durcharbeitung dieses Quellenmaterials voraus. Es muß der Umfang und Bestand dieser Literatur festgestellt sein, nicht bloß das Vorhandene muß festgestellt werden, sondern auch, soweit es geht, das Vorhandengewesene deshalb, weil oft das Verlorene den Anfangspunkt oder ein wichtiges Moment einer literarischen Entwicklungsreihe darstellt. Es muß das später Entstandene[1]) ausgeschieden werden, es muß die Chronologie der einzelnen Schriften festgestellt werden, und ihre Abfassung einge-

[1]) z. B. die unter dem Namen des Cyprian von Karthago überlieferte Schrift *De duplici martyrio* stammt höchstwahrscheinlich von Erasmus von Rotterdam († 1536); vgl. Fr. Lezius, *Der Verfasser des pseudocyprianischen Traktates „De duplici martyrio"* in „Neue Jahrbücher für deutsche Theologie" IV, 1895, S. 95/110; 184/243; vgl. weiter z. B. die Arbeiten von Harnack TU 20, 3, 1900 (über die Pfaffschen Irenaeusfragm.), von Hellmann TU 34, 1, 1909 (über Pseudocypr. de duodecim abusivis); über Fälschungen vgl. z. B. EAW, I, 558.

ordnet werden in das Leben der Autoren, und auch hier Echtes von Unechtem geschieden werden, es muß endlich der Versuch gemacht werden, hinsichtlich der Texte dieser Schriften, dem Original möglichst nahe zu kommen. Das sind große Aufgaben und mit mehr oder weniger Geschick sind sie seit den Tagen, da Hieronymus seine „Literaturgeschichte" (392) schrieb, bis zur Gegenwart von katholischen und protestantischen, geschichtlich und philologisch interessierten Forschern gefördert worden. Es bleiben hier der Fragen noch unzählige und werden noch lange deren viele bleiben, aber wir sind doch vor allem über die entscheidenden Anfänge der christlichen Literatur so gut unterrichtet, daß wir es für unsere Zwecke ruhig in Kauf nehmen können, daß wir bei vielen dieser Quellenfragen noch ein Fragezeichen machen müssen.

Nun ist es gewiß angängig, daß man die Erörterung des Für und Wider über diese Quellenfragen in eine Geschichte der altchristlichen Literatur hineinzieht, aber abgesehen davon, daß darunter die Übersichtlichkeit des Entwicklungsganges erheblich leidet, liegt die Gefahr nahe, daß die oben skizzierte eigentliche Aufgabe einer Geschichte der Literatur ganz vergessen wird. Es müssen daher alle diese Quellenfragen im folgenden lediglich in ihrer Bedeutung als Voraussetzungen behandelt werden.

Größere Quellenwerke: *Patrologiae cursus completus*, ed. J. P. Migne.

I. *Series latina prima* (bis zu Gregor dem Großen) 79 Bde. Paris 1844 ff.

II. *Series graeca* (bis Photius) 104 Bde. Paris 1857/60. (Beide Serien sind auch bis ins Mittelalter herabgeführt; auch neuere Auflagen.) Der Text zum Teil minderwertig, viele Druckfehler, meistens lediglich Abdrucke älterer Ausgaben, aber die Sammlung ziemlich vollständig, doch sind für alle wissenschaftlichen Arbeiten die besseren Texte heranzuziehen, oft auch die Ausgaben des 16. und 17. Jahrh., insbes. viele Texte der Mauriner und die folg. Sammlungen; zur Ergänzung dienen die unten öfter genannten Sammlungen von Inedita etc., von Mai, Routh, Pitra, die Anecdota Maredsolana etc.[1])

Allen modernen Anforderungen kommen entgegen:

1. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte* hrsg. von der Kirchenväterkommission der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897 ff; erst in den Anfängen; Hippolyt (1 Bd.), Origenes (3 Bde.), Eusebius (7 Bde.), Clemens von Alex. (3 Bde.), Buch Henoch, Koptisch-gnostische Schriften, Sibyllinische Orakel, Esraapokalypse, Adamantius-Dialog, Theodoret; andere Bände in Vorbereit. (im einzelnen unten angegeben).

2. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* ed. acad. Vindob. Wien 1866 ff. Über 50 Bände; zahlreiche in Vorbereit. (im einzelnen unten angegeben).

---

[1]) Sehr brauchbar sind Verzeichnisse von Initien; für die vornicän. Lit. vgl. das Verz. bei Harnack I, 988/1021, für die lateinischen Kirchenschriftsteller Marc. Vatasso, *Initia patrum aliorumque scriptorum eccles. lat.* 2 Bde. Rom 1906/8; hier auch die latein. Inedita seit den Ausgaben S. IX f.

3. *Corpus scriptorum christianorum orientalium* ed. CHABOT u. a. Leipzig, Harrassowitz 1903 ff. (arabische, äthiopische, koptische, syrische Schriftsteller; von den ca. 200 Bdn. sind ca. 28 erschienen, andere im Erscheinen).

Kleinere Sammlungen für Studenten besonders geeignet:

1. G. KRÜGER, *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften.* Freiburg 1891 ff. 2 Serien, 20 Hefte; schöne billige Ausgaben.

2. *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen,* herausgegeben von HANS LIETZMANN, Bonn 1902 ff. ca. 65 Hefte, kleine, sehr billige, instruktive Proben altchristlicher, auch antiker Literatur u. a.

3. G. RAUSCHEN, *Florilegium patristicum.* Bonn 1904/9, bisher 7 Hefte. (Sehr brauchbar. 1 M. bis 2,40 M. pro Heft).

4. HEMMER u. LEJAY, *Texts et documents du Christianisme,* Paris, bisher 11 Hefte zum Preis von 2—4 Frs. (Apostol. Väter, Justin, Tertullian, Philo, Eusebius, Gregor v. Naz., Greg. v. Nyssa, weiteres in Vorbereitung.)

5. *Cambridge Patristic Texts* hrsg. von MASON mit anderen, meist etwas größere Texte (Novatian, Tertullian, Gregor v. Nyssa und Nazianz usw.), je ca. 5—7½ Sh.

6. Mehr dogmatisch interessiert: HURTER, *S. patrum opuscula selecta,* 54 Bde. 1868, gelegentlich für praktischen Gebrauch nützlich. — Mehr allgemein kirchengeschichtlich interessiert, aber auch für die Literatur brauchbar KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* 1910 (8 M.).

7. VIZZINI, *Bibliotheca s. patrum etc.* Rom 1901 ff.

8. *Bibliothek der Kirchenväter in deutscher Übersetzung,* hrsg. von REITHMAYR und THALHOFER, Kempten 1869/88. 80 Bde. nur eine Auswahl, z. T. recht brauchbar, aber der wissenschaftliche Wert recht ungleichartig; neue Aufl. in Aussicht. — Eine Übersetzung ins Holländische von ausgew. Stücken d. altchristl. Lit. wird von MEYBOOM (Oud-Christelijke Geschriften) Leiden 1908 ff herausgegeben; engl. Übers. von ROBERTS, DONALDSON, MENZIES 1866/97 (The Antenicene Christian Library; Neudruck von Cloxe, Buffalo 1884/7, 9 Bde.) und von SCHAFF u. WACE, 28 Bde. 1886/1900.

§ 6.

Einteilung der Geschichte der altchristlichen Literatur.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß wir als Haupteinteilungsprinzip nur ein solches wählen können, welches nicht den Inhalt, nicht die Verfasser, sondern die Formen der altchristlichen Literatur in erster Linie betrifft. Machen wir den Inhalt in erster Linie maßgebend, so wird eine Geschichte der Theologie nach literarischen Gesichtspunkten daraus, machen wir die Verfasser in erster Linie maßgebend, so erhalten wir eine notdürftig verbundene Kette von Biographien. Aber es fragt sich, ob eine zeitliche Abgrenzung innerhalb der ersten sechs Jahrhunderte als Haupteinteilungsprinzip zu wählen ist. Hier kann man in der Tat zweifelhaft sein. Man (vor allen OVERBECK) hat z. B. geltend gemacht, man müsse die „christliche Urliteratur" (im wesentlichen das N. T. und die aposto-

lischen Väter) scharf scheiden von der patristischen Literatur; die Anfänge der letzteren lägen aber nicht im N. T., sondern in der Zeit von ca. 130—200, wo CLEMENS VON ALEX. den Abschlußpunkt der Entstehungszeit bildete. OVERBECK macht für diese zeitliche Scheidung geltend, daß sich die Urliteratur von den Formen der bestehenden profanen Weltliteratur ganz fern halte, während die Verbindung beider mit CLEMENS VON ALEXANDRIEN erreicht sei. An diesem ganzen Einteilungsprinzip ist vieles richtig und sehr vieles falsch. Entscheidend aber gegen diese zeitliche Teilung als Haupteinteilungsprinzip sprechen folgende Gründe: 1) die neutestamentliche Literatur ist keineswegs eine Insel für sich innerhalb der antiken Literatur; die Form der Paulinischen Briefe kann z. B. überhaupt nicht befriedigend erklärt werden ohne Beziehung zwar nicht zur Kunstepistel wohl aber zum antiken Privatbrief; 2) man verbaut sich unheilbar das Verständnis für das allmähliche Werden der älteren christlichen Literatur, wenn man künstlich die Mauer um Kanon und Apokryphen wieder aufrichtet; erst wenn man diese prinzipielle Scheidung aufgegeben hat, kann man klar erkennen, wie die Entwicklungslinien von jener ältesten Literatur zu der späteren verlaufen sind, und ob, wie gar nicht zu leugnen ist, diese Entwicklungslinien an einer Reihe von Punkten eine Unterbrechung erfahren haben; 3) die Bedeutung des CLEMENS VON ALEXANDRIEN für die altchristliche Literatur liegt in erster Linie im Dogmatisch-theologischen, erst in zweiter Linie im Literarischen; es ist der alte Fehler, daß hier ein Wendepunkt, der für Theologie und Dogma von entscheidender Bedeutung ist, auch zum allgemeinen absoluten literarischen Wendepunkt gemacht werden soll; 4) für eine Reihe von literarischen Formen ist Clemens von Alexandrien und seine Zeit absolut bedeutungslos; man denke an die Geschichtsschreibung; 5) man zerreißt durch solche zeitliche Hauptgliederung an einzelnen Punkten die entscheidenden Entwicklungslinien der literarischen Formen. Es ist z. B. gerade die besondere Aufgabe der altchristlichen Literaturgeschichte zu zeigen, wie die Erzählung von der Vergangenheit des Christentums, welche in den Evangelien in der Form apologetischer Geschichtserzählung sich angebahnt hat, sich fortsetzte in der apokryphen, kirchlichen und gnostischen Erzählung des zweiten und dritten Jahrhunderts und schließlich es erst bei Eusebius unter antikem Einflusse zu einer Art Geschichtsschreibung kam. Es müssen also unbedingt die Formen, in denen Stoffe christlichen Inhalts und Interesses durch die altchristliche Literatur geboten wurden, als da etwa sind: Predigten,

Kommentare, Prosa, Poesie usw., zum Haupteinteilungsprinzip gemacht und ihre Entwicklung in den Sprachen und Formen der antiken Welt aufgezeigt werden. Das schließt nicht aus, daß dann bei den einzelnen Formen andere Einteilungsprinzipien zeitlicher, sprachlicher, geographischer, ja selbst sachlicher Art angewandt werden; aber diese können nur dann in Anwendung kommen, wenn sie von wirklicher Bedeutung für die Formen sind.

Von da aus ergibt es sich als selbstverständlich, daß für die Literaturgeschichte eine Reihe von Unterscheidungen und von zusammenfassenden Bezeichnungen wegfallen oder doch jedenfalls erst in zweiter Linie in Betracht kommen, weil sie nicht dem rein literarischen Interesse entstammen. Zunächst ist der Begriff des *„Neuen Testamentes"* nicht der Entwicklungsgeschichte der Literatur selbst entnommen, sondern der Kanonsgeschichte; also kommt er für die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften des N. T. zunächst nicht in Betracht, da m. E. keine von ihnen, abgesehen vielleicht von II. Petr. (manche meinen auch die Johannesapokalypse), unter einem quasi kanonsgeschichtlichen Gesichtspunkte entstanden ist.[1]) Auch der Begriff der *„neutestamentlichen Apokryphen"* oder *„Antilegomena"* ist der Kanonsgeschichte entnommen und ist für diese von Bedeutung, weil hier die Schriften zusammengefaßt werden, welche irgend einmal in einem engeren oder loseren Verhältnis zum Kanon gestanden haben. *„Apokrypha"*[2]) ist aber zunächst keine literargeschichtliche Form, vielmehr scheiden sich die in dieser Bezeichnung zusammengefaßten literargeschichtlichen Formen in Evangelien, Briefe, Apokalypsen, Apostelgeschichten usw., und diese haben sämtlich jede ihre eigenen, mehr oder weniger unterschiedenen literarischen Ursprungs- und Entwicklungsbedingungen, wenn sie sich dann auch z. T. durch die

---

[1]) Ausg. des N. T. von Westcott u. Hort, Cambridge 1896/98; Nestle, Nov. Test. graece[4], Stuttgart 1903; Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*[3], Erl. u. Leipzig 1906/7; Juelicher, *Einleitung in das Neue Testament* 5. u. 6. Aufl., Tübingen 1906; Fr. Barth, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh 1908. Nestle, *Einführung in das griechische Neue Testament*[3], Göttingen 1909; v. Soden, *Die Schriften des neuen Testaments* 1902 ff. Von den Kommentarwerken sei genannt das große Zahnsche Kommentarwerk und Lietzmanns Handbuch zum N. T.

[2]) ἀπόκρυφα jedenfalls schon in der alten Kirche der Ausdruck für „außerkanonische" Schriften, die Eusebius *νόθα* bezeichnete; Gebrauch und Erklärung des Ausdrucks war schon in der alten Kirche schwankend, ob „geheim", weil nicht in der Kirche gebraucht, „von unbekannter Herkunft" oder „unecht". Vgl. Th. Zahn, Gesch. d. Kanons I, 1 S. 126 ff; Bardenhewer I, 365 Anm. 1; neuerdings Schürer, Theol. Litzeit. 1905, Sp. 104.

Fiktion der Verf. kanonisch zu sein, in eine Gruppe zusammenordnen.[1]) — Der Begriff der *„apostolischen Väter"* ist nun gar eine rein moderne Bildung, die sich zurückführt auf Cotelerius, der 1672 „heilige Väter, welche in der apostolischen Zeit blühten", nämlich Barnabas, Clemens von Rom, Hermas, Ignatius, Polykarp, gemeinsam herausgab, zu denen dann später noch die *Papiasfragmente* und der *Diognetbrief*, ganz neuerdings die *Didache* kam.[2]) Ist es schon nicht richtig, daß diese Schriften sämtlich Schriften des apostolischen Zeitalters sein sollen, so fällt diese Terminologie deshalb für uns außer Betracht, weil hier ganz verschiedene literarische Formen (Brief, Predigt, Apokalypse usw.) unter einem dogmatisch und dogmengeschichtlich gewiß sehr wichtigen Begriff, nämlich unter dem des „Kirchenvaters", aber nicht unter einem literargeschichtlichen Begriff zusammengefaßt werden, womit wohl bis zu einem gewissen Grade dem Interesse der Dogmengeschichte, nicht dem der Literaturgeschichte gedient wird. Ähnliches ist gegen die prinzipiell scharfe Scheidung zwischen gnostischer und häretischer Literatur einerseits und kirchlicher Literatur anderseits zu sagen, soweit nicht dieser Gegensatz zugleich einen Gegensatz der literarischen Entwicklung involviert. Eher hat der Begriff der *„Apologeten"* eine literargeschichtliche Bedeutung insofern, als die „Apologie" eine literarische Form ist. Aber die „Apologeten" haben eben außerdem noch in sehr vielen andern Formen geschriftstellert, die mit der „Apologie" nichts zu tun haben.[3])

---

[1]) Die „neutestamentlichen Apokryphen" wurden oft gesammelt, herausgegeben und behandelt; Ausgabe: von Fabricius 1703/19; Hilgenfeld, *Novum testamentum extra canonem receptum.* Leipzig 1866, 1884[2]. Eine Auswahl in deutscher Übersetzung mit andern hrsg. von Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1904. — Th. Zahn, *Gesch. d. Kanons* II, 2 (1892) 565/910; Hennecke, *Handbuch zu den neutest. Apokryphen*, Tüb. 1904.

[2]) Ausgaben: v. Gebhardt, Harnack u. Zahn, *Patrum apostolicorum opera*, 3 Bde., Leipzig 1875/78; Funk, *Opera patrum apostol.*[2], Tübingen 1901; Lightfoot, *The apostolic Fathers* (Clemens, Ignatius und Polykarp), 4 Bde.[2], London 1889/90; kleinere Ausgaben ohne Kommentar etc.: Gebhardt, Harnack u. Zahn, *Patr. apost. opera*, editio minor, Leipzig 1906[5]. (1,60 M.); Funk, *Die apostol. Väter*[2], Tübingen 1906 (1,50 M.), deutsch in BKV und bei Hennecke. — Hilgenfeld, *Die apostol. Väter*, 1853; Sprinzl, *Die Theologie der apostol. Väter*, 1880; Völter, *Die apostol. Väter, neu untersucht*, 1904 ff. — Zur Sprache: Reinhold siehe unten § 13, 3 u. Goodspeed, *Index patristicus sive clavis patrum apost.*, 1907.

[3]) Ausgabe: de Otto, *Corpus apologet. christ. saeculi secundi*, 9 Bde., Jena 1847/72; Bd. I—V (Justin)[3] 1876/81. Vgl. Harnack TU, 1, 1/2, 1882; Gebhardt ib. 1, 3, 1883, 154/96.

§ 7. Bisherige Bearbeitungen der altchristlichen Literaturgeschichte.

Wenn schon die antike Literaturgeschichte im wesentlichen beherrscht wurde von den Fragen nach Büchern, Verfassern und Lebensnachrichten und selten sich der Blick von dieser Quellenkunde erhob zu den Zusammenhängen der Literatur mit der Kulturgeschichte, so können wir uns nicht wundern, daß auch in der Geschichte der Betrachtung der altchristlichen Literatur diese Gesichtspunkte ganz im Vordergrunde stehen blieben bis in moderne Zeiten hinein. Nicht als literarisches Erzeugnis an und für sich wollte man diese Literatur werten, sondern als Quelle für die Geschichte von Kirche und Christentum. So müßte man die Geschichte der christlichen Literaturgeschichte bis in neueste Zeiten hinein richtiger bezeichnen als eine „Geschichte der Quellenkunde der altchristlichen Literatur".

Was HIERONYMUS im Jahre 392 in seiner Schrift „Berühmte Männer" leistete, war die ziemlich zusammenhanglose Darbietung von Nachrichten über Leben und Schriften bedeutender Kirchenschriftsteller, zusammengestellt zu einem guten Teile auf Grund der Notizen des EUSEBIUS. Dieses Beispiel hat nachgewirkt z. B. auf GENNADIUS (ca. 480), ISIDOR VON SEVILLA († 636) bis hin zu TRITHEMIUS, der 1492 in seiner Schrift: „Buch über die Kirchenschriftsteller" 970 Schriftsteller in dieser Weise behandelte.[1])

In der Folgezeit flossen sowohl bei katholischen wie protestantischen Forschern zwei Interessen zusammen, einerseits die Kenntnisse von Schriften der Kirchenväter zu vermitteln, andererseits ihre Lehranschauung zur Darstellung zu bringen. Die erste Aufgabe löste die Patrologie, die zweite die Patristik (der Gebrauch der beiden Bezeichnungen ist ein schwankender). Letztere fand in der Dogmengeschichte die moderne Fortsetzung. Gegen die erstere, die Patrologie, wurde von protestantischer Seite eingewendet, daß hier fälschlich die nichtkirchliche Literatur aus dem Entwicklungsgange ausgeschieden werde. Man müsse von der Patrologie zu einer altchristlichen Literaturgeschichte übergehen. Nachdem diese Forderung mannigfach und verschiedenartig ausgesprochen war, hat FRANZ OVERBECK[2]) dem Begriff und der Aufgabe einer christlichen Literaturgeschichte einen sehr lehrreichen Aufsatz gewidmet, in dem vor allem das eine endlich klar herausgearbeitet wurde, daß die

[1]) Näheres über die Literaturgeschichte der alten Kirche siehe unten § 18, III, 1.

[2]) Franz Overbeck a. a. O., vgl. oben S. 17.

altchristliche Literaturgeschichte in erster Linie eine Geschichte der literarischen Formen sein müsse.

Es ist recht eigentümlich, daß auf dem Gebiete der klassischen Philologie diese Dinge längst erkannt, aber durch den modernen „alexandrinischen" Betrieb wieder verloren gegangen waren. Kein Geringerer als FRIEDR. AUG. WOLF, der Begründer der modernen klassischen Philologie, hat die Dinge klar erkannt und bereits praktisch in zwei Büchern entwickelt. Wolf schrieb eine kleine *„Geschichte der römischen Literatur"*[1]; nach seinem Tode wurden seine Vorlesungen über die Altertumswissenschaft herausgegeben und hier findet sich im zweiten Band eine „Vorlesung über die Geschichte der griechischen Literatur"[2], welche das ganze Gebiet der griechischen Literatur von Homer an bis in die byzantinische Zeit hinein unter rein literarischen Gesichtspunkten betrachtet, vor allem eine Entwicklungsgeschichte der einzelnen Formen zu zeichnen sucht. In seine Spuren trat G. BERNHARDY, der die griechische und die römische Literatur in umfassender Weise derartig bearbeitete.[3] AUGUST BOECKH, der berühmte Philologe, entwickelte in seiner *„Enzyklopädie und Methodologie"*[4] durchaus diese Gedanken in prinzipieller Form und reinigte sie nur von der allerdings unglücklichen Scheidung zwischen äußerer und innerer Geschichte, die BERNHARDY von WOLF übernommen hatte, dieser aber schon in seiner griechischen Literaturgeschichte fallen gelassen hatte. Der Hegelianismus BERNHARDYS und das mit ihm leicht verbundene Konstruieren der Geschichte hat neben einer Reihe tatsächlicher Einseitigkeiten sein Buch in Mißkredit gebracht und doch hätte ein wenig Verständnis für Hegelsche Gesamtauffassung der Geschichte uns davor bewahrt, daß sich die Arbeit in den immer wiederholten enzyklopädischen Darstellungen der Folgezeit ohne Aufzeigung der inneren geschichtlichen Entwicklung fast erschöpfte. Erst die neuere Zeit hat wieder zu der literarischen Gesamtbetrachtung der griechischen und römi-

[1]) Halle 1787, 45 Seiten.

[2]) F. A. WOLF, Vorles. über die Altertumswiss. hrsg. von GÜRTLER u. HOFFMANN, Bd. II hrsg. v. GÜRTLER, Leipzig 1839, 420 Seiten.

[3]) G. BERNHARDY, *Grundriß der römischen Literatur*, Halle 1830; Braunschweig 1872[5]; derselbe, *Grundriß der griech. Literatur* I, *Innere Geschichte* 1836, v. VOLKMANN[5] 1892; II, *Geschichte der griech. Poesie*[3] 1877/80.

[4]) Hrsg. v. BRATUSCHECK, 2. Aufl. v. KLUSSMANN 1886. — Von Wolf und Bernhardy lernte BÄHR, *Geschichte der römischen Literatur*, 4 Bde., I—III[4] 1868/70; Supplbd. 1. Abt. (Die christl. Dichter u. Geschichtsschreiber Roms) 1836, 1873[2]; Supplbd. II. Abt. (Die christl.-röm. Theol.) 1837; III. Abt. (Im karoling. Zeitalter) 1840. Auch heute noch brauchbar.

schen Geschichte im Sinne einer Entwicklungsgeschichte der Formen im Zusammenhange mit dem ganzen antiken Leben und der antiken Kultur geführt (vgl. die Arbeiten von WILAMOWITZ, NORDEN, P. WENDLAND, auch in gewissem Sinne SCHANZ).

Von da aus müssen nun Einflüsse auch auf eine neue Betrachtung der altchristlichen Literatur ausgehen. Auf katholischer Seite ist man der Forderung einer altchristlichen Literaturgeschichte zum Teil sehr entgegengekommen (EHRHARD)[1]), zum Teil hat man wenigstens praktisch, wie schon einst Hieronymus, über den Rahmen der Kirchenschriftsteller hinauszugreifen begonnen (BARDENHEWER u. a.). Auf protestantischer Seite hat man zum Teil den Ausdruck Literaturgeschichte rezipiert, ist aber im Grunde bei dem System der alten Patrologie stehengeblieben (ZÖCKLER)[2]), zum Teil hat man ein gut Teil der Gedanken von NITZSCH und OVERBECK übernommen uud die Aufgaben klar erkannt. Auf diesem Wege bedeutet einen tüchtigen Fortschritt vor allem KRÜGERS sorgfältiges Buch (s. u.), das, wenn es sich zum Teil auch noch nicht energisch genug von dem alten Schriftstellerkatalog gelöst hatte, doch das erkannte Ziel energisch verfolgte. Inzwischen bot die immer vertiefte und erweiterte Kenntnis der Quellen auch einen tieferen Einblick in die innere Entwicklungsgeschichte der Literatur. Hier wären unter zahlreichen Namen vor allem die Arbeiten von ZAHN und HARNACK zu nennen. In den bisher erschienenen Bänden seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius" hat Adolf Harnack den Bestand und die Chronologie der ältesten christlichen Literatur behandelt, also zunächst nur das, was wir die quellenmäßigen Voraussetzungen einer Literaturgeschichte nennen würden. Die Arbeit ist in dieser Hinsicht grundlegend und es wäre zu wünschen, daß sie in die folgenden Jahrhunderte weitergeführt würde, die noch sehr, zumal hinsichtlich der griechischen Literatur, der quellenmäßigen Durchforschung bedürfen.

Die älteren Darstellungen und Einzeluntersuchungen sind z. T. durch die moderne Forschung noch keineswegs überholt; die Angaben älterer Literatur auch in andern Handbüchern sind zu beachten! Hier nur die neuste Literatur:

W. CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians*[4], München 1905; 5. Aufl. von STÄHLIN u. SCHMID, I[5], 1908, II[5], 1, 1909; Schluß ersch. 1911. — SUSEMIHL, *Gesch. d. griech. Literatur in der Alexandrinerzeit*, 2 Bde., 1891/2. — K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur* von 527/1453, 1897[2]. DIETERICH, *Gesch. d. byzant. und neugriech. Literatur* 1902. — U. v. WILA-

[1]) Vgl. EHRHARD, *Die altchristl. Lit. u. ihre Erforsch.* I, 220/30, 1894; II, 1900, S. 592/635.

[2]) O. ZÖCKLER, *Geschichte der theol. Literatur*, Nördlingen 1889.

MOWITZ, *Die griech. Literatur des Altertums*, Leipz. 1905. ERICH BETHE u. P. WENDLAND in *Einl. i. d. Altertumswiss.* I. Leipzig 1910, 273/450.

MARTIN SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur bis Justinian*, I[3], 1907, II[3]. 1910/11, III[2], 1906 (von Hadrian bis 324); IV, 1, 1904; IV, 2 (Schluß) soll bald erscheinen. — EBERT, *Allgem. Geschichte der Literatur des Mittelalters*, I[2], 1889. — G. GROEBER, *Übers. über d. latein. Literatur von d. Mitte d. 6. Jahrh. bis 1350*, Straßburg 1902.[1]) — Eine *Geschichte der latein. Lit. im M.-A.* von MANITIUS begonnen; bisher Bd. I, 1911 (von Justinian bis zum 10. Jahrh.). — M. MANITIUS, *Gesch. d. christl. latein. Poesie*, Stuttgart 1891. — Ein Repertorium der lat. Literatur ist W. TEUFFEL, *Gesch. der röm. Lit.*, hrsg. von SCHWABE[5] 1890; Neue Aufl. in Vorbereit. — FR. LEO u. E. NORDEN in Kultur der Gegenwart I, 8, 1905, S. 313/411; E. NORDEN u. P. WENDLAND, *Die römische Literatur* in Einl. in d. Altertumswiss. I, Leipzig 1910, 451/588.

OTTO BARDENHEWER, *Patrologie*[2], 1901 (bis zum 8. Jahrh. vorzügl. Repertorium); eben erscheint 3. Aufl. 1910, wesentlich verbessert. Derselbe, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (in 6 Bdn.); bisher 2 Bde. (bis Eusebius excl.), Freiburg 1902/3. Ein brauchbarer Grundriß dieser Art: GERHARD RAUSCHEN, *Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte*, Freiburg 1910[3], 265 Seiten (3 M.). AL. BAUMGARTNER, *Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker*, Freiburg 1900; KIHN, *Patrologie*, 2 Bde., 1904/08. BATIFFOL, *La littérature grecque*, 1901[3].

AD. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius* (inkl.), I (Bestand), 1893; Chronologie, I, 1897; Chron., II, 1904. G. KRÜGER, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten 3 Jahrh.* (exkl. Eusebius); 2. Ausg., Freiburg 1898. CH. TH. CRUTTWELL, *A. liter. hist. of early christ.*, 2 Bde., London 1893.

TH. ZAHN, *Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons und der altkirchl. Lit.*, Erl. u. Leipzig 1881 ff, bisher 6 Bde.; Derselbe, *Geschichte des neutest. Kanons*, Leipzig, I, 1/2; II, 1/2. — *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit.*, hrsg. v. GEBHARDT †, HARNACK und SCHMIDT, Leipzig 1882 ff, bisher 36 Bde. — *Texts and Studies*, hrsg. v. ROBINSON, bisher 8 Bde. — *Forsch. zur altchristl. Literatur- und Dogmengeschichte*, hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch u. a.

THEODOR BIRT, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur*, Berlin 1882, 518 Seiten. W. SCHUBART, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, Berlin 1907. W. WATTENBACH, *Anleitung zur griechischen Paläographie*, Leipzig 1895[3]; Derselbe, *Anleit. zur lat. Pal.*, Leipzig 1886[4]. H. DIELS, *Colloquium über antikes Schriftwesen*, soll bald erscheinen.

Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche[3], hrsg. v. HAUCK, 22 Bde. 1896/1909, 1912 soll Ergänzungsband erscheinen; *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, hrsg. v. SCHIELE u. a. in 4 Bdn., bisher 2 Bde. 1909/1910. WETZER u. WELTE, *Kirchenlexikon*[2], 1882 ff; PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopädie der klass. Altertumswissenschaft*[6], Stuttgart 1894 ff; bisher bis Bd. 6, 2 (A-Fornaces). BUCHBERGER, *Kirchliches Handlexikon*, 2 Bde., München 1904 ff; MEUSEL, *Kirchliches Handlexikon*, 7 Bde., Leipzig 1902.

Theologischer Jahresbericht, jetzt hrsg. v. KRÜGER u. SCHIAN 1881 ff.

---

[1]) Vgl. auch MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 3 Bde., Paris 1901/05.

B. Die die Entwicklung der altchristlichen Literatur beeinflussenden Elemente.

§ 8. Allgemeines.

Eine Bewegung wie das Christentum, die von frühen Zeiten an die Tendenz hat, sich nicht auf den engen Kreis ihrer ersten geistigen Träger zu beschränken, tritt ohne weiteres mit den Elementen der sie umgebenden Welt in Berührung und wird durch sie beeinflußt. Das Christentum brachte eine neue Religion, deren Kern, die Verkündigung von dem Herrn der Gemeinde, es unbedingt und absolut an die Stelle aller anderen Religionen setzen wollte, aber es brachte, wenn es auch kulturell in vieler Hinsicht neuschaffend war, nicht sofort eine neue Kultur zum Ersatze der antiken, vielmehr assimilierte es in mannigfacher Weise seine kulturellen Einflüsse der antiken Kultur, es brachte keine neue Sprache, wenn es auch leise sprachändernd wirkte, sondern verkündigte in den verschiedensten Sprachen seine Gedanken; so wird die Geschichte der christlichen Literatur der ersten sechs Jahrhunderte für uns erst dann verständlich, wenn wir diese Literatur nicht abgezogen von der umgebenden Welt, sondern in ihrer innigsten Verbindung mit dieser begreifen, wenn wir den Einfluß abwägen, der von Nation, Sprache, kultureller Schicht, vorhandenen Literaturen usw. ausgeübt worden sind; dann wird es uns auch erst gelingen, das herauszuheben, was an der urchristlichen Literatur dem ureigensten Wesen des Christentums entstammt. Das letzte Ziel muß für uns sein, die altchristliche Literatur zu erfassen als Gewächs und als Ausdruck der antiken und der christlichen Kultur.

Ein Moment, das viele andere wenigstens an äußerer Bedeutung überragt, der politische Faktor, sei hier nur gestreift. Die Dinge springen ja in die Augen. Der politische Faktor spielte in der Entwicklung der ältesten christlichen Literatur freilich kaum eine Rolle, aber das dritte und dann vor allem das vierte und die folgenden Jahrhunderte zeigen mit dem Hinaustreten des Christentums in das große Leben des römisch-griechischen Staates die Abhängigkeit des Christentums von der Weltpolitik. Die große Entfaltung der christlichen Literatur seit dem vierten Jahrhundert ist nur möglich, weil durch die neuen politischen Verhältnisse sich Christentum und antike Bildung aufs

engste berühren, ineinander mehr und mehr übergehen, weil das Christentum alle Gebiete des römischen Staatswesens erobert.

Vgl. hierzu: VICTOR SCHULTZE, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, 2 Bde., Jena 1887/92; OTTO SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*[2], 3 Bde., Berlin 1897/1909; J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Großen*[2], Leipzig 1880. — Auf eine „Kulturgeschichte des Christentums" kann leider nicht verwiesen werden; sie wäre eine lohnende Aufgabe, dürfte nur nicht im alten Sinne apologetisch orientiert sein; zahlreiche Einzelunters. Vgl. bes. ZAHN, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, Leipzig 1908[3]; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrh.*, Leipzig 1906[2]; v. WILAMOWITZ u. B. NIESE, *Staat u. Gesellschaft der Griechen u. Römer* in „Kultur der Gegenwart", II, 4, 1, 1910; J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, 4 Bde., 1898 f.; GRUPPE, *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit*, 2 Bde., 1903/4; GELZER, *Byzantinische Kulturgeschichte* 1909; vgl. auch die neutestamentl. Zeitgeschichten, z. B. von STÄRK 1907.

§ 9. Die vorhandenen Literaturen.

1. Die israelitisch-jüdische Literatur. Die hebräische Literatur hatte zur Zeit Christi ihre klassische Periode längst hinter sich; der Kanon heiliger Schriften, über den hinaus unsere Kenntnis der älteren hebräischen Literatur leider recht mangelhaft ist, war im wesentlichen geschlossen, und es war seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert gegenüber der neuen pseudoprophetischen und philosophischen Literatur eine Grenze gezogen worden, so daß der gegenwärtige Kanon des A. T. von „24 Büchern"[1]) seit dieser Zeit wenigstens für das palästinensische Judentum geschlossen erscheint; die Bibelübersetzung der Septuaginta[2]) ins Griechische, um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts vollendet, hatte dem hellenistischen Judentum die Schriften des A. T. übermittelt, aber ohne jene scharfe Grenzlinie, indem sie 12 bezw. 14 Schriften mehr zählte als der hebräische Kanon.

Schon der jüngste Teil des hebräischen Kanons ist nicht ganz ohne die mächtige kulturelle und literarische Einwirkung zu denken, die der Hellenismus seit den Tagen Alexanders im vierten Jahrhundert auf die ganze orientalische Welt ausübte. Erheblich stärker erscheint diese Beeinflussung in der Literatur der sog. Apokryphen

[1]) Ausg. des hebr. Textes v. HAHN u. neuerdings v. KITTEL u. a.; deutsche Übersetzung von KAUTZSCH u. a., Tüb. 1910[3].

[2]) Ausg. v. SWETE, *The old Testam. in Greek*, 3 Bde., Cambridge 1887/94, 1894/5[2], 1902[3], vgl. NESTLE, *Griechische Bibelübersetzungen* in R. E[3] 3, 2/24; in den Anfängen steht noch die Cambridger Septuagintaausgabe von A. E. BROOKE u. Mc. LEAN, bisher Vol. I, 1/2, 1906/9; A. RAHLFS, *Septuagintastudien*, I, II, Gött. 1904/7.

des A. T.[1]), d. h. also jener 12 bezw. 14 Schriften, die der hebräische Kanon nicht enthält, unter denen sich schon ein Buch wie die „*Weisheit Salomos*" befindet, die ein jüdischer Hellenist im ersten Jahrhundert vor Christus in griechischer Sprache und mit griechischer Rhetorik schrieb. Und ähnliches ist z. T. der Fall bei den sog. alttestamentlichen Pseudepigraphen[2]), d. h. einer an Zahl und Umfang nicht ganz geschlossenen Reihe von jüdischen Schriften, die etwa der Zeit von 200 vor bis 100 nach Christo ihre Entstehung verdanken und hie und da ein gleichsam kanonisches Ansehen hatten, oder wenigstens durch ihre Pseudonymität beanspruchten.

Und wenn wir nun gar die ausgebreitete literarische Tätigkeit von hellenistischen Juden, wie PHILO VON ALEXANDRIEN[3]) († ca. 42 n. Chr.) und FLAVIUS JOSEPHUS[4]) († nach 100 n. Chr.) betrachten, so haben wir das Bild einer durch und durch hellenisierten Literatur.[5])

Erstaunlich mannigfaltig erscheint diese Literatur in ihren Formen, schon die kanonische; Poesie und Prosa, Kriegslied, Siegeslied, religiöses Lied, Klagelied, Hochzeitslied, Gesetzesschrift, Sage, Rätsel, Fabel, Geschichtsschreibung, Gebet, Spruch, prophetisches Wort, philosophische Darlegung, Dialog, Brief und Epistel, Apokalypse, dann exegetische Literatur, Apologie, Selbstbiographie usw. Das ist eine Mannigfaltigkeit, wie sie keineswegs bloß durch den Einfluß des Hellenismus hervorgerufen ist; die nationale israelitische Literatur hat eine eigenartige, selbständige Kraft literarischer Formengebung im großen und im einzelnen besessen. Aber — das ist nun entscheidend — nicht die ältere israelitische Literatur kommt

---

[1]) Ausg. in den Septuaginta-Ausg. und FRITZSCHE, *Libri apocryphi vet. testam. graece*, Lipsiae 1871; deutsche Übers. bei KAUTZSCH, *Die Apokryphen des A. T.*, Tüb. 1900; vgl. SCHÜRER, *Apokryphen des A. T.* in R. E[3] 1, 622/53.

[2]) Ausg. v. FABRICIUS, *Codex Pseudepigraphicus V. T.*[2], Bd. 1/2, 1722/23; FRITZSCHE a. a. O.; einzelne Schriften hier nicht, aber in Sonderausgaben vorhanden, die wichtigsten in deutscher Übersetzung bei KAUTZSCH, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, Tüb. 1900; vgl. G. BEER, *Pseudepigraphen* in R. E[3], 16, 229/65.

[3]) L. COHN u. P. WENDLAND, *Philonis Alex. opera*, Berlin 1896/1906, bisher 5 Bde.; noch zu benutzen MANGEY, *Phil. Jud. op.*, 2 Bde, London 1742; deutsch v. COHN, Bd. I/II 1909/10; vgl. ZÖCKLER, *Philo* in R. E[3] 15, 348/62; BRÉHIER, *Les idées phil. et rel. de Ph.* 1908; vgl. auch derselbe, *Philon, comm. alleg. etc.* 1909.

[4]) Ausg. v. B. NIESE, *Flavii Josephi op.*, 7 Bde., Berlin 1887/95; deutsche Übers. von DAMME[7] Philadelphia 1868/9; SCHÜRER in R. E[3], 9, 377/86.

[5]) Vgl. STEARNS, *Fragments from graeco-jewish writers* 1908; vgl. EAW, 381/4 „*Die jüdisch-hellenistische Literatur*". — Über den allegorischen Kommentator Aristobulus (Vorläufer des Philo?) vgl. BOUSSET RE[3] 2, 48 f.; WILLRICH, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, 1895; ELTER, *De Aristobulo Judaeo*, Bonn 1894/5.

als einflußreiches Element der Entwicklung der christlichen Literatur in Betracht, sondern die spätere jüdische Literatur, vor allem so weit sie unter dem Einflusse des Hellenismus stand. Ein Kanon als geschlossene Größe wirkt im allgemeinen autoritativ und daher literarisch ausschließend, hemmend, nicht neubildend; das können wir auch beim N. T. sehen; gewiß, Pseudepigrapha können an einen Kanon anknüpfen, aber das bleibt doch ein beschränkter Kreis, und die große Literaturströmung sucht sich gerade Wege, die abseits von der kanonischen Literatur führen. Wo also das Christentum literarisch durch das Judentum beeinflußt wird, handelt es sich um die nachkanonische Literatur der hellenistischen Epoche, aber höchstens bis zum Anfange des zweiten christlichen Jahrhunderts, denn die mit dem zweiten Jahrhundert einsetzende talmudische Literatur[1]) ist, soviel erkennbar, von keinem Einflusse auf die christliche Literatur gewesen.

In diesen Einflüssen hellenistisch-jüdischer Literatur auf die christliche stecken nun aber natürlich griechische nichtjüdische Elemente; wenn man die christlichen Kommentare auf den Juden PHILO zurückführt, so ist es tatsächlich griechischer Einfluß, der durch das Medium des hellenistischen Juden Philo wirkt, aber Spruch, Parabel und Allegorie in den Evangelien, ein Teil der christlichen Apokalypsen, vielleicht auch die gottesdienstliche Rede in Form der exegetischen Homilie, wie es scheint, auch die Anfänge des gottesdienstlichen Liedes gehen auf literarische Einflüsse spezifisch jüdischer oder semitischer Art zurück und, wie es scheint, beruht auch das rhythmische Kirchenlied des Christentums auf semitischen Formen.

Immerhin erscheint der literarische Einfluß spezifisch jüdischer literarischer Formen relativ gering, wenn man die gewaltige Wirkung jüdischer religiöser Gedanken auf das Christentum und dessen Abhängigkeit von ihnen bedenkt. Wenn die Kraft des Judentums in seiner Religion lag, so daß eine von ihm herkommende Religion die griechische überwand, so lag die Kraft des Griechentums in seiner Kultur, die alles in ihre Kreise zog; die Literatur aber ist eine der prägnantesten Ausdrucksformen einer Kultur; so zog die hellenistische Kultur die jüdische Literatur in ihre Kreise und wurde

[1]) Vgl. STRACK, *Einleitung in den Talmud*[4], 1908. Wieviel Material im Talmud aus dem ersten christlichen Jahrh. oder gar früher steckt, ist unsicher; wichtig ist der Vergleich der Redeweise Jesu mit talmudistischen Stücken; vgl. die instruktive Ausgabe von Mischnah-Traktaten in deutscher Übersetzung durch P. FIEBIG u. a., 1905 ff, bisher 6 Hefte; auch STÄRK, *Der Mischnahtraktat Berakoth* in Lietzmann kl. Texte 59, 1910 (0,60 M.).

zum maßgebenden Faktor für die Entwicklung einer christlichen Literatur.

Vgl. einzelnes über die kanonische Literatur in den Einleitungen zum A. T., die neueste, sehr instruktive von SELLIN, *Einleitung in das A. T.*, Leipzig 1910; eine israelitische Literaturgeschichte im modernen Sinne bietet die Skizze von GUNKEL, *Die israelitische Literatur* in „Kultur der Gegenwart" Teil 1, Abt. 7, Berlin u. Leipzig 1906, S. 51/102.[1]) Zur nachkanonischen Literatur: SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu*, Bd. 3, 1909[4]; WINTER und WÜNSCHE, *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons;* KARPELES, *Geschichte der jüdischen Literatur I*, 1886; auch FRIEDLÄNDER, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, 1908.

2. Die antike und hellenistische[2]) Literatur. Das Verhältnis der altchristlichen Literatur zur antiken und hellenistischen Literatur läßt sich nicht auf eine einheitliche Formel bringen; es hat auch dieses Verhältnis eine geschichtliche Entwicklung. In der dogmengeschichtlichen Forschung ist die Frage oft erörtert worden, welchen Einfluß die griechische Philosophie auf das antike Christentum und insbesondere auf das christliche Dogma gehabt hat. Sind diese Einflüsse mit Händen zu greifen, so bedarf es doch eines vorsichtigen Abwägens, wie weit der Einschlag hellenistischen Geistes und wie weit das Originale des christlichen Evangeliums von entscheidendem Einflusse ist. Wo aber Ideen Einfluß gewinnen, da gewinnt auch leicht die Form der einwirkenden Literatur Einfluß. So läßt sich die christliche Literatur in ihren Formen weder einseitig begreifen als völlig genuines Gewächs auf dem Boden des Juden- und Christentums, wie sie sich auch ebenso nicht einseitig als bloßer „Nachklang" und Ausläufer der antiken Literatur begreifen läßt.

Zunächst ist festzustellen, daß die älteste christliche Literatur bis an den Anfang des zweiten Jahrhunderts zur hellenistischen Literatur großen Stiles in einem recht geringen Verhältnis gestanden hat; dieses erste Wachsen und Werden einer urchristlichen Literatur war naiv, zum größten Teil nicht bewußt literarisch. Man schrieb, weil

---

[1]) Vgl. auch derselbe, *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte* in Deutsch. Litzeit. 1906.

[2]) Unter Hellenismus verstehen wir die seit den Zügen Alexanders, also seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert, Sprachen und Nationen verbindende Einheit, die unter dem beherrschenden Einfluß der griechischen Sprache und der griechischen Kultur stand; diese letzteren selbst erlitten im Hellenismus durch das Eindringen semitischer und barbarischer Elemente Alterationen, denen eine spätere klassizistische Richtung künstlich entgegenzuarbeiten suchte. Vgl. DROYSEN, *Gesch. des Hellenismus* 1877/8[2]; MAHAFFY, *Greek Life and thought from the age of Alexander to the Roman conquest*, 1896[2]; Fr. BUHL, *Hellenisten*, RE[3] 7, 623/7; B. NIESE, *Gesch. d. griech. und makedon. Staaten seit der Schlacht bei Chäronea*, 3 Bde., 1893/1903; CORSSEN, *Begriff und Wesen des Hellenismus*, Z NTW 9, 81/95.

man von seinem Glauben Zeugnis ablegen wollte. Man erzählte, was man erlebt oder gehört hatte; so entstanden kleine Berichte über das Leben Jesu, so allmählich die Evangelien. Man schrieb Fernwohnenden von den Gedanken des Glaubens, so entstanden Briefe. Aber die christlichen Schriftsteller dieser Epoche waren sich in keiner Weise bewußt, etwa Teilnehmer an einer großen Literatur zu sein, die für alle Zeiten von Bedeutung sein sollte. Man rechnete nicht auf eine lange Entwicklung bis zum Tage des Herrn, man sah in der Literatur nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, lediglich eine andere Form an Stelle der mündlichen Überlieferung des Evangeliums. Man meinte sich innerlich völlig geschieden von der griechischen Welt durch einen Glauben, der von Stand und Nationalität absah, durch ein Wissen, welches in Inhalt und Form von aller menschlichen Weisheit sich aufs Schärfste unterschied. Freilich wer in einer bestimmten Sprache schreibt, bleibt nie ganz unabhängig von deren Literaturformen. Wenn PAULUS einen Brief schreibt, so ist dieser Brief in Eingang und Schluß usw. hinsichtlich der Formen durchaus nicht unabhängig von der antiken Briefform und der Vergleich vor allem mit dem hellenistischen Privatbriefe, wie er von Menschen aus dem Volke geschrieben wurde, fördert viele interessante Parallelen zutage. Aber PAULUS versteht so stark dieser ganzen Form einen eigenartigen, originalen und spezifisch christlichen Charakter zu geben, daß die Literaturform der Paulusbriefe schließlich doch nicht aus der antiken Literatur erklärt werden kann. Wer die Johannesapokalypse schrieb, ist als Apokalyptiker in seiner Abhängigkeit von den jüdischen und hellenistischen Apokalypsen bewußt literarisch; wer den Prolog des Johannesevangeliums schrieb oder die johanneischen Reden Jesu, wer etwa der Rede des Paulus auf den Areopag die Form gab, oder wer die Hebräer-Epistel schrieb, hat, ganz abgesehen von dem Ideengehalte, ein bestimmtes Verhältnis zur hellenistischen Literatur gehabt, und doch ist selbst hier die Form so eigenartig, so dem neuen Inhalt und den neuen Bedürfnissen angepaßt, daß die urchristliche Literatur ein ganz eigenartiges Gepräge zeigt.

Von dem Momente an, wo das Christentum aus den wesentlich religiösen und innergemeindlich interessierten, zumeist den unteren Schichten angehörenden Gemeinden in die große Welt stärker heraustrat, auch höhere Schichten ergriff und selbst unter wissenschaftlich Gebildeten Wurzel schlug, wo die Gnosis und die Notwendigkeit der Apologetik stärkere Verbindungslinien zwischen Christentum und Hellenismus schufen, also im zweiten Jahrhundert, begann un-

merklich und dann merklich ein stärkeres Aufnehmen antiken literarischen Lebens und Bildens in die christliche Literatur. Gewiß man empfand diese hellenistischen Einflüsse als etwas Fremdes. Das Christentum hat an sich die Wahrheit in den heiligen Schriften, in der Glaubensregel, was bedarf es da noch einer neuen Literatur, welche doch schließlich nur allerlei in das Christentum einschwärzt zu seiner Schädigung? Das war die Stimmung in weiten Kreisen. Der Sieg dieser Stimmung wäre ertötend gewesen für die altchristliche Literatur. Aber alle diese genannten Elemente trieben doch in die entgegengesetzte Richtung und hier, am Ende des zweiten Jahrhunderts, ist nun der Punkt gegeben, wo die altchristliche Literatur in ein eigenartiges Verhältnis zur Antike tritt. Alexandrien und seine christliche Katechetenschule[1]) waren der Ort des Beginnens dieser Verschmelzung, CLEMENS VON ALEXANDRIEN und ORIGENES die Träger dieser neuen Bewegung. Es waren Griechen, die die griechische Philosophie seit ihrer Jugend kannten, mit der griechischen Literatur vertraut waren und nun, von der Wahrheit des Christentums überzeugt, den Anfang einer christlich-theologischen Literatur großen Stiles in den Formen der antiken Literatur schufen. Das bedeutet nicht, daß damit die christliche Literatur sich einer fremden Welt zuwendet und ihrem eigentlichen Wesen untreu wurde. Gedanke und Form der altchristlichen Literatur haben kräftig genug nachgewirkt und die Verbindung mit ihr wurde auf das stärkste gepflegt, aber das ist sicher, daß nun auf einmal der Beziehungen zwischen antiker und christlicher Literatur unzählige werden, diese selbst hineinwächst in den Strom der antiken Literatur.

Auch das ist nicht ohne langdauernde Kämpfe vor sich gegangen, aber selbst da, wo man die Antike mit asketischem Rigorismus ablehnte, wie etwa bei TERTULLIAN, können wir doch die christliche Schriftstellerei nur in ihrer starken Verbundenheit mit der antiken Literatur recht verstehen. Das Maß des antiken Einflusses und ebenso die Selbständigkeit ist verschieden. Die Tatsache des Einflusses ist aber überall zu konstatieren.

Etwas neues brachte in dieses Verhältnis das vierte Jahrhundert und es ist das Wunderbare, daß der sogenannte Sieg des Christentums über das Heidentum in Wirklichkeit eine Anerkennung der Berechtigung, ja eine Aufnahme antiker Gedanken und antiker Literatur in sich schloß. Wenn die Mönche der sketischen Wüste überall die Oberhand gehabt hätten, dann wäre das gewiß nicht

[1]) LEHMANN, *Die Katechetenschule zu Alexandrien, kritisch beleuchtet*, 1896; weiteres siehe HARNACK II, 3 Anm. 1 und R. E.[3], Bd. 1, 356/9.

der Fall gewesen, aber die antike Literatur hatte so viel Bildungselemente in sich, daß sich niemand, der sich eine höhere Bildung zu eigen machte, ihrem Einfluß entziehen konnte. Wir sehen hier den Einfluß antiker Geschichtsschreibung bei EUSEBIUS und HIERONYMUS, wir sehen, wie aus der altchristlichen Predigt die rhetorisch aufgeputzte Rede eines GREGOR V. NYSSA wird. Vor allem gilt dieser Einfluß der Antike für die lateinische Kirche dieser Zeit, welche beim Siege des Christentums nicht in dem Maße wie die griechische Kirche eine selbständige Literatur besaß und sie nun schuf im Anschluß an die griechisch-christliche Literatur und mit Übernahme der Formen der Antike.

Wenn wir dann endlich sehen, wie die beiden Ströme der antiken und der christlichen Literatur gemeinsam, ohne sich voneinander zu trennen, einerseits in der byzantinischen, andererseits in der lateinischen und mittelalterlichen Literatur fortlaufen, so ist damit wenigstens in großen Zügen das Verhältnis zwischen antiker und christlicher Literatur beschrieben, die Geschichte eines Verschmelzungsprozesses. Stärker noch als hinsichtlich der Ideen ist die Verschmelzung hinsichtlich der Formen, aber es ist doch nicht zu vergessen, daß alle diese Formen zum Teil durch das Christentum ihr eigenartiges christliches Gepräge erhielten.

P. WENDLAND, *Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen*, Leipzig 1902; DERSELBE, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Leipzig 1907; G. HEINRICI, *Hellenismus und Christentum*, Berlin 1909; A. BAUER, *Vom Griechentum zum Christentum*, 1910. — Zur ersten Einführung in die Wesenselemente der antiken Literatur sei erinnert an die feinsinnigen Arbeiten von E. SCHWARTZ, *Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 5 Vorträge* (Hesiod und Pindar, Thukydides und Euripides, Sokrates und Plato, Polybios und Poseidonios, Cicero), Leipzig 1906; 2. Reihe: (Diogenes und Krates, Epikur, Theokrit, Eratosthenes, Paulus), Leipzig 1910. Über den gegenwärtigen Stand der Altertumswissenschaft orientiert trefflich: ALFRED GERCKE und EDUARD NORDEN mit anderen, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, 1./2. Bd., 1910; 3. Bd. im Erscheinen, dort Literaturangaben; Gesamtarbeiten zur antiken Literatur vgl. oben S. 25f. Über ältere Ausg. usw. ENGELMANN-PREUSS[8], 2 Bde., (griech. u. lat.) 1880/2.

§ 10. Die neuen religiösen Werte, geistigen Gedanken und praktischen Bedürfnisse.

Trat so das Christentum in das Erbe einer großen kulturellen und literarischen Vergangenheit und Gegenwart hinein oder wuchs es in sie hinein, so ist es doch für die Entwicklungsgeschichte einer Literatur christlichen Interesses durchaus nicht gleichgültig, daß das Christentum mit neuen Gedanken, mit einem neuen geistigen und

religiösen Inhalt, mit neuen praktischen Bedürfnissen in die Welt trat. Nun ist freilich dies Neue des Christentums sowohl vom Standpunkte der Religionsphilosophie, wie von dem der Religionsgeschichte recht umstritten und es stehen schon die Entwicklungsfanatiker vor der Türe, die auch den letzten Kern des spezifisch Neuen des Christentums aufgehen lassen möchten im Milieu, in der Stimmung der vorchristlichen Jahrhunderte usw. Aber die Tatsache des Neuen sollte unbestritten bleiben, mag man nun mit REITZENSTEIN[1]) das spezifisch Neue in der Idee der Sündenvergebung sehen oder in anderen „Ideen", oder, was mir als das Entscheidende erscheint in der in Jesus aufs Neue in die Welt getretenen Kraft Gottes in ihrer ganzen Fülle, also in einer zur Erfüllung gekommenen Idee, das wird jedenfalls bestehen bleiben, daß das Christentum religiös und geistig einen neuen Anfang setzt, ohne daß man dieses Neue nun ganz abgezogen von den geistigen und religiösen Inhalten seiner Umgebung betrachten dürfte. Die Einzelbetrachtung der Beziehung des Christentums zur Umwelt birgt für uns heutzutage die Gefahr des Mangels klarer Aussicht auf die fundamentalen Unterschiede. Die religionsgeschichtliche Betrachtung der Beziehungen der Religionen untereinander muß immer ergänzt werden durch eine Betrachtung der Differenzen. Wir bleiben dabei, religiös und geistig hat das Christentum etwas absolut Neues gebracht.

Ist der Satz aber cum grano salis richtig, daß der Geist es ist, der sich den Körper baut, so erscheint die apriorische Ablehnung der Einwirkung des Christentums auf die Formen seiner bezw. der antiken Literatur ungerechtfertigt. Es können gewiß auch achtlos ohne Neubildungen antike Formen einfach übernommen sein, wie wir nicht bloß in der Literatur, sondern wohl in stärkerem Maße in der Geschichte der altchristlichen Kunst bemerken können; aber so lange es nicht gelungen ist, die Formen der Evangelien, der Paulusbriefe, der Bekenntnisse Augustins restlos aus der antiken Welt zu erklären, solange muß behauptet werden, daß der religiöse und geistige Inhalt des Christentums als Faktor seiner literarischen Entwicklung auf das lebhafteste in Rechnung gezogen werden muß. Ich sage nur als Faktor und bin damit wohl genügend vor dem Vorwurf geschützt, in die Weise „der alten Apologeten" zurückfallen zu wollen; aber so gut wie die weichen Formen der vergangenen Malerei eines PLOCKHORST und HEINRICH HOFMANN die Ausdrucksform einer ganz bestimmten weichen Religiosität und ohne diese

[1]) *Poimandres* 180, Anm. 1; vgl. dazu LIETZMANN, *Der Weltheiland*, Bonn 1909, S. 55 f.

nicht denkbar waren, so gut konnten die Formen der Literatur christlichen Interesses von dem neuen Geiste nicht unbeeinflußt bleiben. So sind etwa, wie MISCH uns gezeigt hat, AUGUSTINS *Konfessionen* literarisch ohne die spezifischen Einflüsse von Geist und Religion des Christentums undenkbar. Das ließe sich nun auch im einzelnen hinsichtlich Stil usw. nachweisen. Allein die Hemmung, die Christen noch bis zu den Zeiten Augustin's kraft des neuen Geistes des Christentums gegenüber der vollen Hingabe an die spezialisierten Regeln der sophistischen Rhetorik empfunden haben, ist ein sehr bedeutender Faktor.

Aber das Christentum brachte auch neue praktische Bedürfnisse, die in neuen literarischen Formen, wie „kirchlichen Ordnungen", „Symbolen", „exegetischen Homilien", „rhythmischen Kirchenliedern", ihren Ausdruck fanden. Diese Entwicklung geht natürlich Hand in Hand mit der Geschichte des christlichen Gottesdienstes, der Liturgie, des Kirchenrechtes usw.

Und es ist nun wieder eigentümlich, daß man konstatieren kann, daß da, wo sich der religiöse Inhalt des Christentums am reinsten ausgeprägt hat, und da, wo die praktischen Bedürfnisse des Christentums das treibende Element der Literatur waren, sich auch die Formen der Literatur des Christentums relativ am selbständigsten und eigenartigsten ausgebildet haben. So ist es verständlich, daß die tiefreligiöse Literatur der urchristlichen Zeit literarisch am schöpferischsten erscheint, dann aber wieder der literarische Strom, der von AUGUSTIN ausgeht. Andrerseits erscheinen alle gottesdienstlichen, kirchenregimentlichen u. dergl. Formen als relativ selbständig, weil spezifisch praktischen Bedürfnissen entsprungen.

Vgl. die Dogmengeschichten von HARNACK[4], 1909/10; LOOFS[4], 1906; SEEBERG[2], 1/2, 1908/10; BONWETSCH, 1909. — SOHM, *Kirchenrecht*, I, 1892; HATCH, *Die Gesellschaftsverfassung der Kirche im Altertum*, übersetzt von HARNACK, Gießen 1886; DERSELBE, *Griechentum und Christentum*, 1892; A. HARNACK, *Die Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910; RIETSCHEL, *Lehrbuch der Liturgik*, 2 Bde., 1900 6; HERING, *Die Lehre von der Predigt*, Berlin 1905; H. A. KÖSTLIN, *Geschichte des christl. Gottesdienstes*, Freiburg 1887.

§ 11. Die literarischen Persönlichkeiten.[1])

Die Frage, ob Persönlichkeiten die Geschichte machen oder die Ideen, die im Grunde identisch ist mit der Frage, ob Persönlich-

[1]) Ich gebe im folgenden die Gesamtausgaben, Gesamtliteratur usw. der Schriftsteller, deren Schriften an verschiedenen Orten nachher in der Entwicklungsgeschichte der ver-

keiten oder Massen die Träger der geschichtlichen Entwicklung sind, rückt erfreulicherweise wieder etwas mehr in den Vordergrund, so daß doch wohl nun endlich, nach der unkritischen Periode des „wir stellen die Dinge einfach dar, wie sie gewesen sind", für den Geschichtsforscher das geschichtsphilosophische Problem wieder in den Gesichtskreis kommt.[1]) Für meine Anschauung kann nun die Lösung des Problems nur in dem Ineinander der Wirkung von Persönlichkeit und Idee liegen; die Geschichtsdarstellung muß also beide zu ihrem Rechte kommen lassen, indem sie entweder von der Persönlichkeit ausgeht und die Wirkung der Idee auf sie darstellt, oder, von der Idee ausgehend, die Wirkung der Persönlichkeit auf diese lebendig macht. Geht nun die Literaturgeschichte von den Formen als den Trägern der Entwicklung aus, so muß es ihr Bestreben sein, die größere oder geringere Wirkung der Persönlichkeit auf die Formen darzustellen und zu spezifizieren. Das geschieht bei der Geschichte der einzelnen Formen. Aber die Wirkung geht von der ganzen Persönlichkeit aus und man wird sie gewiß erst dann recht abschätzen können, wenn man den Gesamteindruck von der Persönlichkeit empfangen hat.

Es ist nun freilich bedauerlich, daß nur wenige Gestalten der alten Kirche als Persönlichkeiten für uns Menschen von Fleisch und Blut werden. Gilt das für manche Persönlichkeiten der alten Geschichte, für die die Quellen spärlich fließen, überhaupt, so glaube ich nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß das für die Persönlichkeiten der alten Kirche im höheren Maße gilt; die scharfentwickelte Individualität ist doch nur möglich durch eine Differenzierung, welche eine Kultur zur Grundlage hat; nun kann zweifellos die Religion

---

schiedenen Formen betrachtet werden; die Literatur zu den einzelnen Werken siehe unten an den betreffenden Stellen. Vgl., abgesehen von den genannten Werken von Harnack, Bardenhewer, Krüger, Schanz u. a., besonders noch: E. C. Richardson, *Bibliogr. synopsis*, Buffalo 1887; Ul. Chevalier, *Bio-Bibliogr.*[2], Paris 1905/7; Smith and Wace, *A dictionary of Christian Biography*, 4 Bde., London 1877/87; Schönemann, *Bibl. hist. lit. Patr. lat.*, 2 Bde., Lips. 1792/4; W. Engelmann, *Bibl. script. classic.*[8], 2 Bde., 1880/2; Fabricius-Harless, *Bibl. graeca*, Hamburg 1790/1809, 12 Bde., F. W. Hoffmann, *Bibl. Lex. d. ges. Litt. der Griechen*[2], Leipzig 1838/45; A. Ehrhard; *Die altchristl. Lit. u. ihre Erforsch. 1880/1900*, 2 Bde., Freib. 1894/1900; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. des six prem. siècles*, 16 Bde., Paris 1693 ff; Fessler-Jungmann, *Instit. patrol.*[2]. 2 Bde., 1890/6; Kihn, *Patrologie*, 2 Bde., Pad. 1904/8; Böhringer, *Die Kirche Christi u. ihre Zeugen*, 1860/79, 24 Bde. (Biographien von Männern d. alt. Kirche u. d. M. A.)

[1]) Zu dem Problem vgl. W. Köhler, *Idee u. Persönlichkeit in d. K. G.*, Tüb. 1910; A. Dorner, *Die Geschichtsforschung u. die Spekulation mit Beziehung auf die Persönlichkeit* in Prot. Monatshefte, 12, 1908, S. 465 ff.

ein Moment der Individualisierung dadurch sein, daß sie gerade das Verhältnis des einzelnen Menschen zu seinem Gotte erfaßt; aber als gemeinschaftsbildende Kirche hat sie nun einmal nivellierend gewirkt. Die Frömmigkeit einer kirchlichen Gemeinschaft läßt, weil in ihr die Idee doch schließlich alles ist, für die Gesamtbetrachtung die Persönlichkeit in ihrer Besonderheit leicht zurücktreten, so daß wir beobachten können, daß die altchristliche Biographie[1] gerade das Element der Individualisierung stark vermissen läßt. Von AUGUSTIN wissen wir etwas, ihn können wir als Menschen, Christen und als Schriftsteller erfassen, weil er sich uns nach allen drei Seiten selbst geschildert hat und ebenso werden ORIGENES, TERTULLIAN und HIERONYMUS zu greifbaren Gestalten. Aber kann man es wagen, ein wirkliches Charakterbild von JUSTIN, NOVATIAN oder COMMODIAN zu entwerfen? Wir können im allgemeinen sagen, was sie als Schriftsteller und als Theologen, viel weniger, was sie als Christen und Menschen waren. Männer, die wie PAULUS am Quell religiösen Erlebens und theologischen Denkens sitzen, werden uns lebendig, die reproduktiven Geister verschwimmen in der Allgemeinheit.

Wir lesen dicke theologische Werke des 5. und 6. Jahrh., und keine Individualität taucht vor uns auf, und wir nehmen die wenigen Blätter zur Hand, die JACOBUS, PAULUS, JOHANNES, PETRUS, JUDAS geschrieben haben, und es taucht hinter diesen Blättern jedesmal ein Menschenantlitz auf, nicht eine große schriftstellerische Individualität mit ihren Nuancierungen, aber Menschen, die, vom Geiste Jesu ergriffen, mit originaler Kraft reden und schreiben; selbst unter den Synoptikern wird doch mindestens LUKAS als Mensch lebendig. In dem Momente, wo man aufhört, PAULUS und JOHANNES als Schriftsteller an ihnen ganz fremden Maßstäben zu messen, wenn man fragt, wie sie den neuen Inhalt in neuen Formen dargeboten haben, sobald wird ihre Persönlichkeit gerade in ihrer schriftstellerischen Originalität lebendig. Man wird die tausend Fäden auffinden, mit denen schließlich auch PAULUS und JOHANNES an die hellenistische Welt anknüpfen, und wird doch empfinden, wie schlechthin hier ein neuer Anfang gesetzt ist dadurch, daß ein neuer Geist in diesen Menschen Gestalt gewonnen hat. Von allen christlichen Schriftstellern der ersten zwei Jahrhunderte tritt wohl keiner uns so lebendig entgegen als PAULUS; wir wissen viel aus seinem Leben, aber vor allem sind seine Briefe persönlichste Zeugnisse seines Lebens.

[1]) s. u. § 19.

Demgegenüber tritt schon die Originalität der nächsten Generation zurück, CLEMENS VON ROM, IGNATIUS, POLYKARP suchen schon die gegebene Form der Paulusbriefe nachzubilden und nur IGNATIUS erscheint in seinen Briefen mit eigner Note, weil sie aus dem unmittelbaren Leben geboren sind.

Die Schriftsteller des 2. Jahrh., Gnostiker wie Apologeten, müssen literar-geschichtlich charakterisiert werden als die Vermittler zwischen der religiösen Literatur des Urchristentums und der hellenistischen Kultur und Literatur. Wenige von den Gnostikern werden uns klar wie MARCION, wenige heben sich uns bedeutsam heraus wie BASILIDES und BARDESANES, wenn man auch ahnt, daß hinter dieser gnostischen Literatur eigenartige literarische Persönlichkeiten gestanden haben. Die sog. Apologeten des 2. Jahrh. QUADRATUS, ARISTIDES, JUSTIN[1]), TATIAN[2]), ATHENAGORAS[3]), THEOPHILUS[4]), APOLLINARIS VON HIERAPOLIS, MILTIADES, MELITO[5]) scheinen alle unter jener Notwendigkeit der Vermittlung zweier Welten und den damit notwendigen stereotypen Fragestellungen zu leiden; eifrige

[1]) Justin der Märtyrer († ca. 165) aus Flavia Neapolis (Sichem) in Palästina, erst Heide, Schüler der Philosophen, dann Christ, christlicher Philosoph, in Rom Leiter einer Schule und Vorkämpfer für das Christentum in der Sphäre der sog. Gebildeten; große schriftstellerische Tätigkeit, von der wir nur Bruchteile haben. — Ausg. von OTTO in 5 Bd.[3], 1876/81. — BARDENHEWER, I, 190/242; SEMISCH, *Justin der Märtyrer*, 2 Bde., Breslau 1840; M. v. ENGELHARDT, *Das Christentum J. d. M.*, Erl. 1878: ZAHN, in ZKG., 1885/6, 8, 37/66; BONWETSCH in RE[3] 9, 641/50; HARNACK, Chron. I, 274/84; PFÄTTISCH, *Der Einfluß Platos auf die Theol. Justins*, Pad. 1910; RIVIÈRE, *St. Justin*, Paris 1907.

[2]) Tatian (um 172), syrisch-heidnischer Herkunft, in Rom, Christ und Schüler des Justin, ca. 172 nach dem Osten zurückgekehrt, Stifter der Enkratiten. — Ausg. von OTTO, Bd. 8 (s. oben S. 22,3). — PREUSCHEN in RE[3], 19, 386/94; HARNACK, I, 485 ff; derselbe, Chron., I, 284/9; BARDENHEWER, I, 242/62; HEILER, *De Tatiani apologetae dicendi genere*, Diss., Marburg 1909.

[3]) Athenagoras, christl. Philosoph, aus Athen, um 177 lebend, Näheres unbekannt. — Ausg. v. Ed. SCHWARTZ, 1891 in TU 4, 2 u. v. GEFFCKEN 1907 (nur die Apologie); deutsche Übers. in BKV, 28. — HARNACK, I, 256/8; Chron. I, 317/9, 710. — SCHUBRING, *D. Philosophie d. A.*, Progr., Berlin 1892; RICHTER, *Philosophisches in d. Gottes- und Logoslehre d. A.*, Diss., Leipzig 1905.

[4]) Theophilus, Bischof v. Antiochien, schriftstellerte um 180. — Ausg. v. OTTO, Bd. 8, deutsch in BKV. — HAUCK in RE[3] 19, 668/9; BARDENHEWER, I, 278/90; HARNACK, Chron. I, 208/13; 313 f; 534 f; ZAHN, FGK, II, 234/56; G. LÖSCHCKE, *Die Vaterunsererklärung des Theoph. v. A.*, Berlin 1908; POMMRICH, *Die Gottes- und Logoslehre d. T. und d. Athenagoras*, 1904.

[5]) Melito, Bischof von Sardes in Lydien († vor 190/5), Blütezeit um 161/80. — Ausg. v. OTTO, Bd. 9. — BARDENHEWER, I, 547/57; HARNACK, Chron. I, 358 ff; 517 ff; THOMAS, *Melito von Sardes*, 1893; PREUSCHEN, in RE[3] 12, 564/7; EHRHARD, *Die altchristl. Lit.*, II, 258 ff.

Schriftsteller wie JUSTIN und MELITO sind unter ihnen, aber allenfalls JUSTIN wird für uns ganz lebendig. Als literarische Persönlichkeit steht IRENAEUS[1]) am Ende dieser Linie in hellerem Lichte, als Mann der kirchlichen Tradition der Spekulation abhold, ohne die Kraft der schwungvollen Rede, nicht original in Form und Inhalt, aber mit warmer religiöser Kraft.

Der vom Gnostizismus und den Apologeten begonnene Prozeß erscheint in CLEMENS VON ALEXANDRIEN[2]) und ORIGENES[3]) abgeschlossen, insofern als hier Griechen christlich schriftstellern, die in ihrer Bildung den besten ihrer Zeit gleichstanden. Aber als Schriftsteller zeigen sie eine recht verschiedene Physiognomie. Zwar ist

---

[1]) Irenaeus, Kleinasiate, geb. ca. 115 (so Zahn) oder ca. 140 (so Harnack), † ca. 202; ca. 177/8 Bischof von Lyon in Gallien, eifrig schriftstellerisch tätig im Sinne der Einheit der Kirche auf Grund der Tradition und im Gegensatz zu aller Häresie, auch Apologet, Prediger, Missionar unter den gallischen Kelten. — Ausg. v. MASSUET, Paris 1710; v. STIEREN, 2 Bde., Leipzig 1848/53 (beide gut!); bisher am vollständigsten ist die v. HARVEY, 2 Bde., Cambridge 1857; dazu kommt der neuentdeckte „Erweis" (s. u. § 57), hrsg. in TU 31, 1, 1907. — ZAHN, FGK 1891, 4, 249/83 und 1900, 6, 27/40; derselbe, RE[3] 9, 401/11; HARNACK, Chron. I. 320/33; BARDENHEWER, I, 496/522; CORSSEN, ZNTW 1903, 155/66; H. ZIEGLER, *Irenaeus, Der Bischof von Lyon*, Berlin 1871; BEUZART, *Essay sur la théologie d'Irénée*, 1908; DUFOURCQ, *Saint Irénée*, Paris 1904.

[2]) Clemens v. Alex., ca. 150 wohl zu Athen geb., † vor 215/6; vor 180 Schüler des Pantaenus in Alexandrien, dann sein Gehilfe, kurz vor 200 Vorsteher der alex. Katechetenschule; verläßt schon 202/3 Alex., dann bes. in Kleinasien. — Ausg. v. POTTER, 2 Bde., Oxford 1715; v. STÄHLIN, in Gr. Chr. Schr., bisher 3 Bde., 1905/9; ein 4. Schlußbd. folgt, mustergültige Ausgabe; vgl. noch ZAHN, in FGK, Bd. 3, 1884. — Deutsche Übers. in BKV (Quis dives, Protrept. Paed.). — E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906[2] (bes. Beziehungen des Cl. zur griech. Philosophie; ib. vgl. La physionomie intellectuelle de Clément); HARNACK, II, 3 23; BARDENHEWER, II, 15/66; Patr.[3] 112/9; W. CHRIST, *Philol. Stud. zu Kl. v. Al.*, München 1900, in Abh. d. Münch. Ak. 21, 3, 4/14.

[3]) Origenes, geb. 185/6 in Alex., † 254 in Tyrus (nach PREUSCHEN 251 zu Caesarea), Sohn christl. Eltern, Vater Märtyrer; seit 203/4 Leiter der alex. Katechetenschule, eifrig im Studium der Philosophie, verschiedene Reisen, seit 231/2 durch Demetrius seines Lehramts entkleidet, geht nach Caesarea in Palästina, gründet dort neue Schule, dort Gregor. Thaum. sein Schüler; 249/50 in der Verfolgung gefoltert. Die schriftstellerische Tätigkeit fällt in die Jahre 218/49. — Ausg. v. DE LA RUE, 4 Foliobde., 1733/59, ohne Hexapla und Philokalia; dazu als Ergänz. MONTFAUCON, Hexapl. Orig., 2 Bde., Paris 1713; v. LOMMATZSCH, in 25 Bdn., 1831/48; in Gr. Chr. Schr. von KOETSCHAU, KLOSTERMANN, PREUSCHEN, bisher 4 Bde. (gegen Celsus, v. Gebet, Ermahnung z. Martyr., alttest. Komm., Joh. Kommentar). — Deutsche Übers. in BKV (gegen Cels., v. Gebet, Ermahn. z. Martyr.). — HARNACK, II, 26/54, BARDENHEWER, II, 68/158; REDEPENNING, *Origenes*, 2 Bde., Bonn 1841/6; PREUSCHEN, *Zur Lebensgeschichte des Origenes* in Theol., Stud. u. Krit., 1905, 359 ff. Der Katalog seiner Schriften von Hieronymus hrsg. v. KLOSTERMANN, S.-Ber. Berl. Ak. 1897, 855 ff.

es zu hart, wenn man des Clemens Schriftstellerei einfach als Flickarbeit bezeichnet, aber des großen Stoffes ist er nicht ganz Herr geworden; was ihm an originalen Gedanken fehlte, das hat er oft anderswoher geholt und doch nicht ganz verarbeitet; aber die innere Kraft, mit der Clemens zumal die ethischen Gedanken des Christentums erfaßt hat, gibt seinem Werke doch wieder Kraft und Schönheit. — Das Leben des Origenes tritt uns lebendig entgegen, weil seine Schüler den verehrten Lehrer geschildert haben; er ist seit Paulus der erste, den wir wirklich kennen lernen können. Origenes ist kein glänzender Schriftsteller; in ermüdender Breite verfließen seine Werke und die ungeheure Produktivität ließ ein sorgfältiges schriftstellerisches Feilen nicht zu. Aber er ist Gelehrter, ein originaler schöpferischer Denker, der mit der Tiefe seiner Gedanken Probleme für Jahrhunderte gestellt hat und die tiefsten Anregungen gab, so daß unter dem Zeichen für oder gegen Origenes eine Menge Schriftsteller der Folgezeit gestanden haben. Seine Schüler DIONYSIUS V. ALEX.[1]) und GREGORIUS DER WUNDERTÄTER[2]) stehen genau so unter seinem Einflusse wie sein Bekämpfer METHODIUS V. OLYMPUS[3]), der durch das eigentümliche Antikisieren seiner literarischen Formen eine wunderbare Unausgeglichenheit zwischen Form und Inhalt aufweist.

Der Geist des Origenes ist vor allem dann lebendig in EUSEBIUS[4]), der als Schriftsteller zu den bedeutendsten Gestalten der alten Kirche

[1]) Dionysius v. Alexandrien, geb. rund 195, † 264, erst Heide, dann Christ, zeitweilig mit gnostischen Gedanken, Schüler des Origenes, 232 Leiter der alex. Katechetenschule, 248/64 Bischof v. Alex., aber unter schweren Verfolgungen, daher lange abwesend von Alex. — Ausg. v. S. DE MAGISTRIS, Rom 1796; FELTOE, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904 (7, 6 sh). — BARDENHEWER, II, 167/91; HARNACK, I, 409/27; II, 57/60; DITTRICH, *Dionysius der Große v. Alex.*, Freiburg 1867; BUREL, *Denys d'Alexandrie*, 1910.

[2]) Gregorius Thaumaturgus, geb. ca. 213, † ca. 270, Sohn heidnischer Eltern in Neocaesarea in Pontus, ca. 237/42 Schüler des Origenes in Caesarea, ca. 243 Bischof seiner Vaterstadt, Leiden in der decianischen Verfolgung, große praktische und missionarische Tätigkeit. — Gesamtausg. fehlt; M. gr. 10, 963/1232; zahlr. Einzelausg. — BARDENHEWER, II, 272/89; HARNACK, II, 93/102; RYSSEL, *Greg. Thaum., s. Leb. und s. Schr.*, Leipzig 1880; BONWETSCH in RE³, 7, 155/9.

[3]) Methodius, † ca. 311, Bischof von Olympus in Lydien, starb als Märtyrer, Bekämpfer des Origenes. — Ausg. M. gr. 18; zur Ergänz. BONWETSCH, *Methodius*, I (hier vor allem deutsche Übers. der slavisch erhalt. Stücke.) — BARDENHEWER, II, 291/305; HARNACK, II, 147/9; BONWETSCH, *Methodius v. Ol.*, 2 Bde., 1891/1903 (Schriften u. Theologie); derselbe, RE³, 13, 25/30.

[4]) Eusebius von Caesarea, geb. in Palästina rund 260/5, † 340, Schüler des Pamphilus, Verehrer des Origenes, leidet in der Dioklet. Verfolgung, ca. 313 Bischof von Caesarea, bedeutende Anteilnahme an kirchlichen und staatlichen Dingen, Einfluß auf Constantin,

gehört. Auch er war in erster Linie eine gelehrte Natur, die in rastloser Arbeit geschichtliche, dogmatische, exegetische, ethische u. a. Probleme verfolgte und so zahlreiche Werke verfaßte, die auch schriftstellerisch hervorragende und sympathische Leistungen darstellen; gewiß, einen tiefen originalen Denker kann man ihn nicht nennen, aber allein die Art, wie er zum ersten Male die Geschichte der Kirche der ersten 3 Jahrhunderte schrieb, sichert ihm die Kraft schriftstellerischer Originalität. — Was Eusebius nicht werden konnte, Führer großen Stiles im kirchlichen Leben, das wurde ATHANASIUS[1], aber an literarischer Bedeutung steht dieser weit hinter jenem zurück; ein ganzer Zweig der Literatur knüpft freilich an ihn an, die Mönchsgeschichten und Mönchsromane.

Es ist bedauerlich, daß die häretischen Gegner des Nizänums für uns literarisch so wenig faßbar werden; nicht einmal ARIUS können wir erfassen, eher schon APOLLINARIS VON LAODICEA[2]) mit seinem Versuche der Herstellung einer schönen Literatur des Christentums und seiner sonstigen vielseitigen Schriftstellerei.

Dagegen stehen für uns in hellerem Lichte, sowohl als Menschen, wie ganz besonders als literarische Persönlichkeiten die drei sog.

---

im arianischen Streite vermittelnde Stellung. — Ausg. M. gr. 19/24; in Gr. Chr. Schr. von HEIKEL (Const. Leben, Tricennatsrede, Rede vor d. hl. Versamml.); SCHWARTZ u. MOMMSEN (K. G.), KLOSTERMANN (Onomastikon, gegen Marcell, über kirchl. Theol., Fragm. Marcells) u. GRESSMANN (Theophanie) in 5 Bdn., 1902/9; die Chronik des Eusebius, hrsg. v. KARST, folgt. — Deutsche Übers. in BKV. Bd. 9 u. 65 (ausgew. Schrift.). — HARNACK, II, 106/27; PREUSCHEN, RE[2], 5, 605/18 (mit schönen Literaturangaben); F. J. STEIN, *Eusebius*, Gekr. Preisschrift, Würzburg 1859; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 275/81; SCHWARTZ in PAULY-WISSOWA, RE 6,1, 1907, 1370/1439.

[1]) Athanasius, † 373, ca. 295 in Alex. geb., Einfluß des Einsiedlers Antonius des Großen, Teilnahme am nicänischen Konzil als Gegner der Arianer, seit 328 Bischof von Alexandrien, kämpft sein Leben lang für die orthodoxe Christologie, fünfmal verbannt, weitreichender kirchlicher Einfluß. — Ausg. M. gr. 25/28. — Deutsche Übers. in Sämtl. Werke der KV., Bd. 14/18, Kempten 1836/7. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 210/8; LOOFS, RE[3], 2, 194/205; MÖHLER, *Athanasius der Große*[2] 1844. G. KRÜGER, *Die Bedeutung des Athanasius* in Jahrb. f. prot. Theol., 16, 1890, 337/56; F. LAUCHERT, *Die Lehre des hl. Ath.*, Leipzig 1895. ED. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius* in Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., 1904, 333ff; 357ff; 518ff; ib. 1905, 164ff; 257ff; ib. 1908, 305/74; STÜLCKEN, *Athanasiana* in TU, 19, 4, 1899; CAVALLERA, *Saint Athanase*, Paris 1908.

[2]) Apollinaris, Bischof von Laodicea in Syrien, † vor 392, Freund des Athanasius, seit den 60er Jahren des 4. Jahrh. mit seiner christol. Häresie hervortretend, die ihm die Verdammung zuzog. — Ausg. Gesamtausg. fehlt; vgl. Dräseke u. vor allem Lietzmann. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 286/8; KRÜGER, RE[3], 1, 671/6; VOISIN, *l'Apollinarisme* Löwen 1901; DRÄSEKE, *Apollinarios von Laodicea*, TU, 7, 3/4, 1892; LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tüb. 1904 (enth. die 3 Traktate und dogmat. Fragm., die exeget. sollen in Bd. 2 folgen); POHLENZ, ZWTh, 47, 113/20.

großen Kappadozier BASILIUS D. GR.[1]), GREGOR V. NAZIANZ[2]) und GREGOR VON NYSSA[3]). Basilius, der Mann des praktischen Lebens, der großen sozialen Fürsorge, der Lenker der Kirche, wurde literarisch in dogmatischen Schriften der Verteidiger der Tradition und der Fortbildner liturgischer und asketischer Einrichtungen, Gregor v. Nazianz, der Mann der wunderbaren Beredsamkeit, ein Meister des Wortes in Prosa und Poesie und Gregor v. Nyssa, der weltungewandte spekulative Gelehrte mit ausgebreitetem Wissen, alle drei Menschen, deren ganzes Sein im Christentum wurzelt und die doch antike Menschen bleiben.

Und doch, welche Gegensätze umschloß diese Zeit, den Geist der Alexandriner wie der Antiochener; der Geist der Askese und der Geist des sinnenfrohen Griechentums tritt uns entgegen; EPIPHANIUS[4]), der nicht ungelehrte, aber beschränkte Ketzervernichter; JOHANNES CHRYSOSTOMUS[5]), der Mönch und Kirchenfürst mit wunderbarer

---

[1]) Basilius der Große, † 379; ca. 331 in Caesarea in Kappadocien geb., studierte in Caesarea und Athen, widmete sich dann der Askese in seiner Heimat, 370 Bischof von Caesarea, Kampf für die Askese, gegen den Arianismus und reiche soziale Arbeit. — Ausg. M. gr. 29/32. — Deutsche Übers. in Sämtl. Werke der KV, Bd. 19/26, Kempten 1838/42. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 241/9; KRÜGER, RE[3], 2, 436/9; LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe*, Halle 1898; SCHÄFER, *Basilius d. Großen Beziehungen zum Abendlande*, 1909; BONWETSCH, St. Kr. 82, 625/8; ALLARD, *St. Basile* 1903[4].

[2]) Gregor von Nazianz, † ca. 390, geb. bei Nazianz in Kappadocien, studiert in Athen mit Basilius, mit diesem befreundet, 379 Prediger in Konstantinopel für die Orthodoxie, 381 Patriarch von Konstantinopel, verläßt Konst. bald, lebt in und bei Nazianz, bedeutender Redner, nicht zum Kirchenfürsten geboren. — Ausg. M. gr. 35/8. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 249/56; LOOFS, RE[3], 7, 138/46; ULLMANN, *Gregor von Naz.*[2], Gotha 1867; RAUSCHEN, *Jahrb. d. christl. Kirche unter Theod.*, Freib. 1897; SAJDAK, *Quaestiones Nazian.*, pars I, Leopoli 1909; GOTTWALD, *De Greg. Naz. Platonico*, Diss. Breslau 1906.

[3]) Gregor v. Nyssa, † nach 394, des Basilius jüngerer Bruder, 371 Bischof von Nyssa in Kappadocien, scharfer Gegner der Arianer, spielt 381 auf dem Konzil zu Konstantinopel bedeutende Rolle, wir hören zuletzt von seiner Teilnahme an einer Synode von 394 in Konstantinopel. — Ausg. M. gr. 44/46, ganz unvollkommen; Einzelausg. vgl. bei LOOFS. — HEYNS, *Disputatio hist. theol. de Greg. Nysseno*, 1835; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 256/66; LOOFS, RE[3], 7, 146/53.

[4]) Epiphanius von Salamis, † 403, ca. 315 in Judaea geb., um 335 Kloster bei Eleutheropolis in Judaea gegründet, 367 Bischof von Constantia (d. i. Salamis) auf Cypern, Bekämpfer der Origenisten, 394 Verursacher des origenistischen Streites in Jerusalem, Mönch, Asket, rücksichtsloser Verteidiger der Orthodoxie, sprachenkundig. — Ausg. M. gr. 41/3; DINDORF, *Epiph. opera*, 5 Bde., Leipzig 1859/62, kritische Ausg. d. griech. Texte; vgl. HOLL in TU 36, 2, 1910. — BARDENHEWER, Patr.[3] 288/91; BONWETSCH, RE[3], 5, 417/21.

[5]) Johannes Chrysostomus, † 407, aus Antiochia, Einfluß seiner frommen Mutter Anthusa, Schüler des heidn. Rhetors Libanius, mönchisches Leben, 381 Diakon, 386 Prediger von weitreichendem Einfluß in Antiochia, 397 Patriarch von Konstantinopel,

Beredsamkeit; der blinde DIDYMUS[1]), der alexandrinische Gelehrte mit reichem Wissen, SYNESIUS VON KYRENE[2]), der Neuplatoniker auf dem Bischofsstuhle; CYRILL VON ALEX.[3]), der imponierende, wenn auch nicht immer sympathische Kirchenfürst und Verteidiger rechtgläubiger Christologie und dann die ganze Reihe der vor allem wissenschaftlich bedeutenden Antiochener: DIODOR VON TARSUS[4]), THEODOR V. MOPSUESTIA[5]), THEODORET VON CYRUS.[6])

---

durch Predigten und sittl. Mahnungen macht er sich am Hofe, insbes. bei der Eudoxia verhaßt, seine letzten Lebensjahre in der Verbannung. — Ausg. M. gr. 47/64; vgl. H. SAVILE, Eton 1612, 8 Bde.; Sonderausg. (de sacerdotio, 21 Säulenreden, kl. Schriften, mit latein. Übers.) von DÜBNER 1861. — BARDENHEWER, Patr.[3] 297/314; BAUR, *S. Jean Chrysost. dans l'hist. litt.*, Löwen 1907 (Literaturzusammlung); PREUSCHEN RE[3], 4, 101/11; A. NEANDER, *Der hl. Chrysostomus*[4], 2 Bde., 1858; BÖHRINGER, *Joh. Chrysost. u. Olympias*, 1876; A. PUECH, *St. Jean Chrysost.* Paris 1905[5]; vgl. auch *Die Chrysostomosjubelfeier* 1908 (Stud. u. Mitteil. aus d. kirchenhist. Sem. Wien); *Χρυσοστομικά*, Studi e ricerche intorno a s. G. Crisostomo, Rom 1908; NAEGELE, *Joh. Chrys. u. s. Verh. zum Hellenismus* in Byzant. Zeitschr. 1904, 73/113.

[1]) Didymus der Blinde, † ca. 398, geb. ca. 310 in Alexandria, als Kind erblindet, dennoch eifrig wissenschaftlich und literarisch tätig, über 50 Jahre Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, auch Lehrer des Hieronymus und Rufin; als Origenist 680 und 787 verdammt vom 6. und 7. allgem. Konzil. — Ausg. M. gr. 39, 269/1818; — LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, Leipzig 1905; BARDENHEWER, Patr.[3] 225/7; KRÜGER RE[3] 4, 638 f; BEARDY *Didyme l'aveugle* 1910.

[2]) Synesius von Kyrene, † vor 415, geb. ca. 370/5 in der Cyrenaica, aus vornehmer heidnischer Familie, Schüler der Neuplatonikerin Hypatia, lebt in Philosophie und klassischen Studien, um 400 als Abgesandter in Konstantinopel, wo er vor Arkadius die Rede „über das Königtum" hielt; 409 zum Bischof von Ptolemais gewählt, behält sich aber vor allem eine Reihe platonisierender Anschauungen ausdrücklich vor. — Ausg. M. gr. 66, 1021/1756. — BARDENHEWER, Patr.[3] 228/30; KRÜGER, RE[3], 19, 235/9; CHRIST[4] 947 f; R. VOLKMANN, *S. v. K.*, Berlin 1869; O. SEECK, *Studien zu Synesius* im Philologus 52, 1893, 442/83; CRAWFORD, *Synesius the Hellene*, London 1901.

[3]) Cyrill v. Alexandrien, † 444, i. J. 412 Patriarch v. Alex. als Nachfolg. des Theophilus, seit 429 im Kampfe gegen Nestorius, Vorsitzender auf der Synode von Ephesus 431, die den Nestorius exkommunizierte, einflußreicher Verteidiger der Orthodoxie. — Ausg. M. gr. 68/77. — BARDENHEWER, Patr.[3] 230/8; KRÜGER, RE[3] 4, 377/81.

[4]) Diodor v. Tarsus, † vor 394, geb. in Alex., wissenschaftlich durchgebildet, Verteidiger des Christentums gegenüber dem Heidentum und Kämpfer für die Orthodoxie, Asket, seit 378 Bischof v. Tarsus in Cilicien. — Ausg. M. gr. 33, 1561 ff; außerdem PITRA, *Spicil. Solesm.*, 1852, I 269/75 und LAGARDE, *Anal. Syriaca*, 1858, 91/100. — HARNACK, RE[3], 4, 672/5; BARDENHEWER, Patr.[3] 291/3; HARNACK, *Diodor v. Tarsus* 1901, TU 21, 4; FUNK, *Kirchengesch. Abhandl.* III, 1907, 323/50.

[5]) Theodor von Mopsuestia, † 428, der bedeutendste Exeget unter den Antiochenern, Schüler des Diodor und Freund des Chrysostomus, von 392 an Bischof von Mopsuestia in Cilicien. — Ausg. M. gr. 66, 1—1020; einige Ergänz. s. LOOFS 598. — BARDENHEWER, Patr.[3] 294/7; LOOFS RE[3], 19, 598/605; SWETE, *Theodor v. Mops.* in Dict. of Christ. biogr. 4, 934/48.

[6]) Theodoret v. Cyrus, † um 457, geb. ca. 393, 423 Bischof von Kyrrhus (Cyrus) bei Antiochien, große religiöse und soziale Wirksamkeit, bedeutende Rolle in den christol.

Eine ganz eigenartige Persönlichkeit muß der Mann gewesen sein, der sich hinter dem Pseudonym des AREOPAGITISCHEN DIONYSIUS[1]) verbirgt. Die eigenartige originale Kraft seiner philosophisch-mystischen Auffassung des Christentums wird auch bestehen bleiben, wenn seine Gedanken schon mannigfach durch andere vorgebildet waren.

Das Zeichen der byzantinischen Epoche ist nicht gerade die Originalität. In den monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten treten LEONTIUS V. BYZANZ[2]) und SOPHRONIUS[3]) besonders hervor, vor allem aber, als bedeutender Denker besonders, MAXIMUS DER BEKENNER[4]), mit dessen geistiger Kraft sich des JOHANNES

Kämpfen des 4. Jahrh., erst als Parteigänger des Nestorius, dann 451 auf dem Konzil zu Chalcedon für orthodox erklärt. — Ausg. M. gr. 80/4. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 326/31; BONWETSCH RE[3], 19, 609/15; TILLEMONT, *Mémoires pour servir etc.* 15, 207/340.

[1]) Pseudo-Dionysius der Areopagite, um 500; wir wissen nicht, wer sich hinter dem Pseudonym — ein solches ist die Bezeichnung, denn an einen anderen Dionysius kann nicht gedacht werden — verbirgt; es ist ein Mann in Syrien, der ziemlich tief in die Philosophie des ausgehenden Hellenismus eingedrungen ist und als Christ versucht, diese mit einem nach deren Ideen umgestalteten Christentum zu vereinigen. — Ausg. M. gr. 3/4. — Deutsche Übers. v. J. G. V. v. ENGELHARDT, 2 Bde., Sulzbach 1823. — BONWETSCH RE[3] 4, 687/96; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 462/8; H. KOCH, *der pseudepigraph. Charakter der dionys. Schriften* in Theol. Quartalschr. 1895, 353 ff u. Philologus, 1895, 438 ff; STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudodionys. Schriften*, Progr. Feldkirch 1895; H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopag. in s. Beziehungen zu Neuplatonismus u. Mysterienwesen*, Mainz 1900; WEERTZ, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopag.* Diss. Bonn 1908.

[2]) Leontius v. Byzanz, † um 543, gilt als bedeutendster Theologe des 6. Jahrh., Lebensgang im einzelnen unsicher; ca. 485 in Konstantinopel geb., lebt im Sabaskloster in Palästina, 531/9 in Konstantinopel, dann wieder im Sabaskloster, seit 542 wieder in Konstant.; verbindet mit aristotelischer Logik neuplatonische Gedanken. — Ausg. M. gr. 86, 1267/2100. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 472/4; LOOFS, *Leontius v. Byzanz und die gleichzeit. Schriftsteller der griech. Kirche*, I, Leipzig 1887, TU 3, 1/2; derselbe, RE[3], 11, 394/8; derselbe, *Studien über die Joh. Damasc. zugeschrieb. Parallelen*, Halle 1892; EHRHARD bei KRUMBACHER[2] 54/7; JUNGLAS, *Studien zu den Schriften, Quellen und Anschauungen des Leontius*, Paderborn 1908.

[3]) Sophronius, † 638, aus Damaskus, Mönch, Reisen mit Joh. Moschos nach Ägypten und Rom, 634 Patriarch von Jerusalem, Vorkämpfer der Orthodoxie gegen die Monotheleten; Sophronius der Sophist und S. der Patriarch scheinen identisch zu sein, vgl. Vailhé. — Ausg. M. gr. 87; vgl. USENER im Rhein. Mus. 1886, 500 ff. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 483 f; 488 f; KRÜGER RE[3], 18, 529/33; SIMÉON VAILHÉ, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche* in Rev. de l'Or. chrét., 7, 1902, 360/85; 8, 1903, 32/69; 356/87; EHRHARD bei KRUMBACHER[2] 188/90.

[4]) Maximus Confessor, † 662, Gegner der Monotheleten und Märtyrer im Kampfe gegen sie; „einer der wichtigsten Kanäle, durch welche ein reicher Strom theol. und theosophisch-mystischer Gedanken aus dem christlichen Morgenlande und Altertum her-

Damascenus[1]) sammelnde Gelehrsamkeit nicht vergleichen läßt. —

Die ältesten abendländischen Schriftsteller treten individuell ziemlich stark hervor, der noch griechisch schreibende Römer Hippolyt[2]), geistiger Schüler des Irenaeus, gelehrt und eifrig literarisch tätig und Minucius Felix[3]), der Christ mit den Gedanken und Formen der ciceronischen Zeit. In Nordafrika beginnt Tertullian[4])

über in die Kirche des Abendlandes und M A. sich ergossen hat . . . von wenigen näher gekannt und gewürdigt, aber dennoch am Himmel der christl. Kirche ein Stern erster Größe“ (Seeberg). — Gesamtausg. fehlt; vgl. M. gr. 90/1. — Bardenhewer, Patr.[3] 497/501; R. Seeberg, RE[3], 12, 457/70; Ehrhard bei Krumbacher[2], 61/4; Straubinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, 1906.

[1]) Joh. v. Damascus, † vor 754 (749?), 730 im Sabaskloster, weniger großer Gelehrter, als Sammler der orthodoxen Tradition. — Ausg. M. gr. 94/6. — Bardenhewer, Patr.[3] 503/9; Kattenbusch, RE[3], 9, 286/300; Ehrhard bei Krumbacher[2], 68/71; vgl. 674ff; Langen, *Joh. v. Damascus*, Gotha 1879; Ainslee, *John of Dam.*, London 1903[2]; Ermoni, *St. Jean Damascène*, Paris 1904; Bilz, *Die Trinitätslehre des Joh. v. D.*, 1909.

[2]) Hippolyt, geb. rund 175, † ca. 235, erst seit 60 Jahren immer mehr aus dem Dunkel hervortretend, römischer rigoristischer Gegenbischof gegen Kallist (217/22), später gab er das Schisma auf; seine weitreichende Schriftstellerei hat in der Überlieferung darunter gelitten, daß H. Schismatiker war und bald die Wendung der römischen Gemeinde vom Griechischen, das H. schrieb, zum Lateinischen erfolgte. — Ausg. In Gr. Chr. Schr. Gesamtausg. begonnen, ersch. Bd. I v. Bonwetsch und Achelis, Leipzig 1897 (enth. Daniel- und Hoheliedkommentar und exeget. und homil. Schriften und Fragm.); hinzuzunehmen ist Achelis, *Hippolytstudien*, Leipzig 1897, TU 16, 4; Bonwetsch, *Die unter H's. Namen überlieferte Schrift über den Glauben*, Leipzig 1907 in TU 31, 2; Bauer, *Die Chronik des H.*, Leipzig 1905, TU 29, 1; Duncker u. Schneidewin, *Refut. omn. haer. libr.* X, Gött. 1859; M. gr. 10 (1857) u. a.; vgl. Bardenhewer, II, 499f; Harnack, I, 619/46; 893/7. — Abbildung der Hippolytstatue bei F. X. Kraus, *Realencycl. d. christl. Altertüm.*, I, Freib. 1882, 660/4; bester Text bei Joh. Ficker, Die altchristl. Bildwerke im Christl. Museum des Lateran, 1890, 169; dazu Harnack, I, 605ff; Bardenhewer, II, 498; Text der Damasusinschrift über Hippolyt bei Achelis, a. a. O. 42f. — Bardenhewer, II, 496/555; Harnack, II, 209/56; Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit*, Leipzig 1852, 2 Bde.; J. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, Regensburg 1853; G. Ficker, *Studien zur Hippolytfrage*, 1893; K. J. Neumann, *Hipp. v. Rom und seine Stellung zu Staat und Welt*, I, Leipzig 1902; d'Alès, *La théologie de St. Hipp.*, 1906.

[3]) Zu Minucius Felix vgl. unten § 45, 1.

[4]) Tertullian, geb. ca. 150/5, † nach 222, Quintus Septimius Florens T., in Carthago, erst Heide, Jurist (?; vgl. Schlossmann in ZKG, 1906, 251ff, 407ff), ca. 190/5 Christ (nach Koch, Hist. Jahrb. 1907, 95ff, nicht „Priester“), sofort eifrig schriftstellerisch tätig, 202 lernt er die Montanisten näher kennen, 207/8 Bruch mit der Kirche, schriftstellert nun ganz im Sinne des Montanismus, ca. 222 Bruch mit den Montanisten, stiftet eigene Sekte. — Ausg. v. Oehler, 3 Bde., Leipzig 1851/4; derselbe, editio minor in 1 Bd., Leipzig 1854; neue bisher unvollendete Ausg. von A. Reifferscheid, Wissowa, Kroymann im CSEL; erschienen 2 Bde., 20 u. 47. — Deutsche Übers. v. Kellner, *Ts. sämtliche Schriften*, Köln 1882, 2 Bde. — Bardenhewer II, 332/94; Harnack, II, 256/96; Ebert, 32/56; Schanz, III, 1896, 240/302; Adam, Kath. 88,

lateinisch zu schriftstellern, dessen Eigenart durchaus durch sein sanguinisches Temperament gekennzeichnet ist; er ist nicht der tiefe originale Denker, aber er ist der lebhafte Polemiker, der die ihm aus der Tradition zufließenden Gedanken zu energischem Angriff und Abwehr trefflich zuzuspitzen versteht. Und CYPRIAN[1]), der zu jenem verehrungsvoll aufsah, hat darin seine Eigenart, daß er alles auf die kirchlich praktischen Maßnahmen im Sinne der Einheit der Kirche bezog.

NOVATIAN[2]), der römische Schismatiker, von dem wir so wenig wissen, muß ein Mensch von großer geistiger und wissenschaftlicher Kraft gewesen sein. ARNOBIUS und LACTANZ[3]) suchen die Vermittlung zwischen ihrer antiken Bildung und ihrem neugewonnenen Christentum. VICTORIN v. PETTAU[4]) erscheint als der erste Exeget

341/70; 416/34; A. HAUCK, *Tertullians Leben u. Schriften*, Erl. 1877; N. BONWETSCH, *Die Schriften Tertullians*, Bonn 1878; E. NÖLDECHEN, *Tertullian*, Gotha 1890; MONCEAUX, *Tertullien* etc., Paris 1901; K. HOLL, *Tertullian als Schriftsteller* in Pr. Jahrb. 1897, 88, 262/78; LABRIOLLE, *Tertullien*, 1906; D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.

[1]) Thascius Caecilius Cyprianus, ca. 210/5 geb., † 258, Sohn begüterter heidnischer Eltern, wird Rhetor, ca. 246 getauft, 248/9 Bischof von Carthago, 250/1 im Exil in Briefwechsel mit seiner Gemeinde, Schisma des Felicissimus, 255 Ketzertaufstreit, Cyprian für die Wiedertaufe der Ketzer, 258 enthauptet. — Ausg. von W. HARTEL im CSEL 3, Teil 1—3, Wien 1868/71. — Deutsche Übers. der meist. Schriften und sämtl. Briefe in BKV. — BARDENHEWER, II, 394/464; EBERT, 56/63; HARNACK, II, 334/68; SCHANZ, III, 1896, 302/42; RETTBERG, *Th. Caec. Cyprianus*, Gött. 1831; FECHTRUP, *Der hl. Cyprian*, Münster 1878; MONCEAUX, *St. Cyprien et son temps*, Paris 1902; H. KOCH, *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig 1910; GÖTZ, *Das Christentum Cyprians*, 1896.

[2]) Novatian, um 250 einflußreiches Mitglied des römischen Klerus, 251 Gegenpapst, damit Begründer der schismatisch-rigoristischen Partei der Novatianer. — Gesamtausg. fehlt, da N.'s Schriftenkreis sehr umstritten ist; de trin. und de cib. sicher sein Eigentum, Ausg. v. JACKSON, 1728; ML, III, 861ff; außerdem 2 Briefe in der Cypriansammlung, HARTEL, *op. Cypr.*, II ep. 30 und 36 und wahrscheinlich mehrere Traktate unter den pseudocyprianischen Schriften, vgl. Ausg. v. HARTEL, *op. Cypr.*, III; über die pseudoorigenist. Predigten vgl. unten § 35. — AMMUNDSEN, *Novatianus og. Novatianismen*, Kopenhagen 1901; HARNACK, RE[3], 14, 223/42; JORDAN, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig 1902; BARDENHEWER, II, 559/74; Patr.[3] 193/5.

[3]) L. Caecilius (od. Caelius) Firmianus Lactantius, † rund 325, aus Afrika, Schüler des Arnobius, bis 303 Lehrer der Beredsamkeit in Nikomedien, später Erzieher von Constantins Sohn Crispus in Gallien, Lebensende unbekannt. — Ausg. v. BRANDT und LAUBMANN im CSEL 19 u. 27, 2 Bde., 1890/7. — Deutsche Übers. v. de mort. pers., Epitome, v. Zorn Gottes in BKV. — BARDENHEWER, II, 472/96; HARNACK, II, 415/26; EBERT, 72/88, 97/101; SCHANZ, III, 1896, 363/89; S. BRANDT in S. B. d. Wien. Ak., 1889/91, Bd. 118, 119, 120, 125; R. PICHON, *Lactance*, Paris 1901; MONCEAUX, *Hist. litt. etc.* III, 1905, 287 ff.

[4]) Victorin, † ca. 304, von Geburt Grieche (?), Bischof von Petabio (Pettau) in Steiermark. — Ausg. M. gr. 5, 281/344; Gesamtausg. v. HAUSSLEITER im CSEL in Druck. — BARDENHEWER, II, 593/8; HARNACK, II, 426/32; HAUSSLEITER, RE[3], 20, 614/9.

der lateinischen Kirche, KOMMODIAN[1]) vielleicht als der erste lateinisch-christliche Dichter größerer Werke.

Von der größten Bedeutung wurde, daß seit den arianischen Kämpfen ein starker Einfluß der Literatur des griechischen Ostens auf das Abendland einsetzt; das Verdienst der Übermittlung gebührt in erster Linie dem HILARIUS VON POITIERS[2]), dem in vieler Hinsicht bedeutenden Manne, den man den Athanasius des Abendlandes genannt hat. Die erste Periode der dogmatischen und kirchlichen Kämpfe des 4. Jahrh. ist sonst im Westen nicht reich an Schriftstellern, wie etwa LUCIFER[3]) und dann später OPTATUS[4]), aber das Ende des 4. Jahrh. bringt dann eine lange Reihe bedeutender

[1]) Kommodian lebte und schrieb entweder 310/50 oder 458/66; der neuerdings wieder von ZELLER verteidigte Ansatz ‚vor 258, zur Zeit Cyprians' erscheint mir angesichts der Nachweise von BREWER, vor allem der sprachlicher und metrischer Art als ausgeschlossen; BREWER, der Kommodian 458/66 ansetzt, machte mir mit seinen Nachweisen bedeutenden Eindruck, aber Bedenken bleiben, so daß der Ansatz ‚am Anfange des 4. Jahrh.' vorläufig hier festgehalten wird; K. stammt aus Palästina(?) oder wohl Afrika; sein Leben sonst ziemlich dunkel. — Ausg. von B. DOMBART in CSEL 15, 1887 mit starken Textkorrekturen; zu Hilfe zu ziehen ist d. Ausg. von E. LUDWIG, 2 Bde. 1877/8. — BREWER, *Kommodian von Gaza, ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrh.* Paderborn 1906; ZELLER, *Die Zeit Kommodians* in Theol. Quartalschr. Tüb. 1909, S. 161/211; 352/406 ib. 1910, 170/85; HARNACK II, 433/42; ZAHN, NKZ 1910, 228ff. (Kommodians Geburtsort ist Gaza-ufala in Afrika); BARDENHEWER II, 584/93; MANITIUS 24/42; EBERT 88/96; H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem*, Darmstadt 1901 (es soll von K. stammen); SCHEIFLER *Quaest. Commod.* Diss. Bresl. 1908 (K. lebte um 400!); BREWER, *Die Frage um das Zeitalter Kommodians*, 1910.

[2]) Hilarius, Bischof von Poitiers, † 367, aus heidnischer Familie, dann Christ und Bischof, wegen seines Widerstandes gegen die Einführung der arianischen Lehre in Gallien nach Kleinasien verbannt, wo er 356/9 weilte und Kirche und Theologie des Ostens kennen lernte, seit 360 wieder in Gallien, eifrig tätig für die nicänische Rechtgläubigkeit im Sinne des Athanasius. — Ausg. v. MAFFEI, 2 Bde., Verona 1730, in M. l. 9/10 schlecht nachgedruckt; in CSEL v. ZINGERLE, SEDLMAYER, WEIGEL in Vorbereit; als Bd. 22 erschien bisher der Psalmenkommentar. — BARDENHEWER *Patr.*[3] 348/57; LOOFS RE[3] 8, 57/67; EBERT 134/42; SCHANZ IV, 253/74; REINKENS, *Hilarius v. Poitiers*, Schaffhausen 1864; LARGENT, *St. Hilaire*, Paris 1902; GIRARD, *St. Hilaire*, Angers 1905.

[3]) Lucifer, Bischof von Calaris, † 370/1, einer der schärfsten Verteidiger der nicänischen Orthodoxie und Parteigänger des Athanasius zur Zeit des Constantius, 355 verbannt, macht die versöhnliche Politik des Athanasius auf dem Konzil zu Alexandrien von 362 nicht mit; sein Geist war lebendig in den intransigenten Gegnern der Arianer, den Luciferianern. — Ausg. v. HARTEL in CSEL 14, 1886. — SCHANZ IV, 274/8; G. KRÜGER, *Lucifer v. Calaris und das Schisma der Luciferianer* Leipzig 1886; Derselbe, RE[3] 11, 666/8; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 357/9.

[4]) Optatus, um 370/90, Bischof von Mileve in Numidien, Bekämpfer der Donatisten. — Ausg. v. ZIWSA in CSEL 26, 1893. — HARNACK, RE[3] 14, 413/6; SCHANZ IV, 353/7; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 370f.

Männer. Ambrosius von Mailand[1]), ein geborener Seelsorger und Lenker der Menschen, schriftstellerisch praktisch orientiert; dann der Mann „gelehrter mannigfaltiger Studien und wissenschaftlicher Beschäftigungen", Hieronymus[2]) und sein Gegner Rufin von Aquileja.[3])

Gerade diese beiden letzten läßt als Mensch, als Schriftsteller und als originaler Denker weit hinter sich Augustin.[4]) Hier ist wirklich

---

[1]) Ambrosius, † 397, erst Staatsbeamter, seit 374 Bischof von Mailand, starke Wirksamkeit im Sinne der kathol. Orthodoxie u. praktischer kirchlicher Arbeit, durch Predigten; starker politischer Einfluß seiner Persönlichkeit. — Ausg. M. l. 14/7; v. C. u. H. Schenkl in CSEL 32 (exeget. Stücke). — Bardenhewer, *Patr.*[3] 374/84; Schanz IV, 286/332; Foerster RE[3] 1, 443/7; Derselbe, *Ambrosius* Halle 1884; Ebert 143/84; Ihm, *Studia Ambrosiana*, Leipzig 1889; Labriolle, *Saint Ambroise* 1908. Asslaber, *Die persönl. Bezieh. der drei groß, Kirchenl. Ambrosius, Hieronymus und Augustin*, 1908. Neue Monograph. erwünscht.

[2]) Hieronymus, † 419/20, „ein reiches Talent, aber kein sympathischer Charakter"; geb. ca. 348 in Stridon in Dalmatien, studierte in Rom Grammatik bei dem berühmten Grammatiker Aelius Donatus und Rhetorik, dann in Trier, Aquileja, 373 nach dem Orient, ca. 375/8 in der Wüste Chalcis, Erlernung des Hebräischen, 379 in Konstantinopel, 382/5 in Rom in enger Berührung mit Papst Damasus I († 384), 386 bis zu seinem Tode in Bethlehem als Gelehrter, Mönch, Klostergründer. — Sehr nötige krit. Ausg. in CSEL von Huemer u. a. in Vorbereit.; 1 Bd. v. Hilberg erschienen CSEL 54, 1910, enth. 70 Briefe; M. l. 22/30. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 395/410; Ebert 184/212; Zöckler RE[3] 8, 42/54; Schanz IV, 387/450; Grützmacher, *Hieronymus* drei Bde., Berl. 1901/8; Bardenhewer, *Hieronymus*, Rektoratsrede, München 1905; Turmel, *St. Jérôme*, 1906.

[3]) Rufin, † 410, aus Concordia bei Aquileja, befreundet sich in Aquil. mit Hieronymus, geht mit der vornehmen Römerin Melania nach dem Osten, seit 378 in Jerusalem, in freundschaftlichem Verkehr mit Hieronymus in Bethlehem, durch den origenistischen Streit mit ihm verfeindet; zunächst noch einmal Versöhnung, R. geht 397 nach Rom, dann nach Aquileja, Rufins Übersetzung der Origenes-Schrift de principiis bringt ihn in neuen Streit mit Hieronymus, der in Streitschriften ausgetragen wird; auf der Flucht vor den Westgoten stirbt Rufin 410 in Sizilien. — Ausg. M. l. 21 (ohne die Übersetzungen R.'s). — Schanz IV, 371/85; Ebert 321/7; Bardenhewer *Patr.*[3] 393/5; Krüger RE[3], 17, 197/201; Fontanini, *Histor. lit. Aquil.* l. V., Rom 1742.

[4]) Augustin, geb. 354 in Tagaste in Numidien, † 430 als Bischof von Hippo in Nordafrika; Vater Patricius Heide, fromme Mutter Monnica, Student, Auditor der Manichäer, 384 Lehrer der Beredsamkeit in Mailand, Einfluß des Neuplatonismus und des Ambrosius, „Bekehrung", Taufe 387, Tod der Mutter in Ostia, Rückkehr nach Afrika, 391 Prediger, 396 Bischof v. Hippo, weitreichende kirchliche Tätigkeit, große vielseitigste schriftstellerische Arbeit. — Bisher beste Gesamtausg. die der Mauriner, Paris 1679/1700 in 11 Foliobden., nachgedr. in M. l. 32/47; im CSEL schon zahlreiche Bde. v. Zycha, Knoell, Goldbacher, Weyrich, Petschenig, Hoffmann erschien., andere in Vorbereit. — Deutsche Übers. ausgew. Schr. in 8 Bdchen. in BKV. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 410/38; Ebert 212/51; Loofs RE[3], 2, 257/85 (schöne Literaturangaben); Becker, *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig 1908, Thimme, *Augustin geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung"* 386/91, Berlin 1908

originale Kraft und man staunt immer wieder, wenn man sieht, wieviel Augustin mit seinem reichen Geiste aufgenommen hat und wie er neuschöpfend auch in der Geschichte der literarischen Formen eine ganz eigenartige Stellung einnimmt, so daß die Zeit nach ihm immer wieder an seine Gedanken und seine Formen anknüpfte.

Inzwischen hatte die christliche Dichtung begonnen, in Fortbildung der antiken Poesie weitere Kreise zu ziehen; JUVENCUS[1]), PRUDENTIUS[2]), PAULINUS[3]), SEDULIUS[4]), ENNODIUS[5]), VEN. FORTUNATUS[6]) bilden bis ins 7. Jahrh. eine Reihe christlicher Poeten, die doch ganz von der Antike zehren.

---

derselbe, *Augustin, ein Lebens- und Charakterbild*, Göttingen 1910; v. HERTLING, *Augustin*, Mainz 1902; WEINAND, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, 1910.

[1]) Juvencus, um 330. — Ausg. M. l. 19; v. HUEMER CSEL 24. — LEIMBACH, RE[3], 9, 662/4; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 363 f.

[2]) Aurelius Prudentius Clemens, † nach 405, aus Spanien, geb. 348, Staatsbeamter, wendet sich im Alter ganz der Religion zu, 402/3 Reise nach Rom, in Spanien gestorben. — Ausg. M. l. 59/60; v. DRESSEL, Leipzig 1860; v. BERGMAN im CSEL in Vorbereit. — SCHANZ IV, 211/35; A. ROESLER, *Der kath. Dichter Aur. Prud. Clemens*, Freib. 1886; A. PUECH, *Prudence*, Paris 1888; EBERT, 251/93; MANITIUS 61/99; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 386/8; KRÜGER, RE[3], 16, 184 6; MAIGRET, *Le poète chrétien Prudence*, Paris 1903; SCHUSTER, *Studien zu Prudentius*, Diss. Würzburg 1909.

[3]) Meropius Pontius Paulinus, † 431, in Bordeaux 353/4 geb., Schüler des Dichters Ausonius, dann Staatsbeamter, 391 getauft, wird Presbyter in Barcelona, 394/5 in Nola in Campanien, etwa 409 Bischof von Nola, eifrige religiös-kirchliche Wirksamkeit. — Ausg. v. HARTEL im CSEL 29/30, 1894. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 388/90; EBERT 293/311; MANITIUS 261/97; BAUMGARTNER, *Geschichte der Weltliteratur*, 4, 143 ff F. LAGRANGE, *Hist. de St. Paulin de Nole*[2], Paris 1882 (auch deutsch Mainz 1882); SCHANZ, IV, 235/51; BUSE, *Paulin, Bischof v. Nola*, 2 Bde., Regensburg 1856; HAUCK RE[3] 15, 55/9; HUEMER, *De Pontii Paul. Nol. re metrica*, Diss. Wien 1903.

[4]) Sedulius, Leben ganz unbekannt, wohl in der 1. Hälfte des 5. Jahrh. — Ausg. v. HUEMER, CSEL 10, 1885. — BARDENHEWER *Patr.*[3] 390 f; MANITIUS 303/12; J. HUEMER, *De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio*, Wien 1878; KRÜGER, RE[3], 18, 123 f.

[5]) Magnus Felix Ennodius, † 521, aus Südgallien, in Pavia in rhetorischer Bildung erzogen, 513 Bischof von Pavia. — Ausg. v. HARTEL im CSEL 6, 1882 und von VOGEL in Mon. Germ. hist.a. antiqu. 7, 1885, mit französ. Übers. v. LÉGLISE, I, Paris 1906. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 536/8; M. FERTIG, *M. F. Ennodius und seine Zeit*, I—III, 1855/8; FOERSTER, RE[3], 5, 393/5; MANITIUS 360/6; EBERT 432/40; MAGANI, *Ennodio*, 3 Bde. Pavia 1886.

[6]) Venantius Fortunatus, um 600, aus Oberitalien, studiert in Ravenna, Reise nach Tours, nach Poitiers, lernt dort die Nonnen Radegunde und Agnes kennen, bleibt in P., schließlich Bischof von Poitiers. — Ausg. v. LEO u. KRUSCH in Mon. Germ. hist. Auct. a. 4, 1881/5. — LEIMBACH, RE[3], 6, 131/4; FR. LEO, *Ven. Fortun., der letzte römische Dichter*, Deutsche Rundschau 32, 1882, 414/26; EBERT 518/42; MANITIUS 438/70; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 557/9; W. MEYER, *Der Gelegenheitsdichter Ven. Fort.* in AGG, 1901; MANITIUS, *Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt.*, 1911, 170/81.

Auch Päpste, wie DAMASUS[1]), LEO I.[2]), GELASIUS I.[3]), GREGOR I.[4]), bereichern die Literatur, weniger durch originale Werke mit neuen Gedanken als durch Schriften praktischen Interesses.

Und nun verzweigen sich mannigfach die Interessen. SULPICIUS SEVERUS[5]) wendet sich der Geschichtsschreibung und der Heiligenerzählung zu, Männer wie OROSIUS[6]), CASSIANUS[7]), VINCENZ VON LERINUM[8]), TIRO PROSPER[9]), FAUSTUS VON REJI[10]), FULGENTIUS

---

[1]) Damasus, Papst 366/84. — M. l. 13, 109 ff. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 366; HAUCK RE[3], 4, 429/31; RADE, *Damasus, Bischof von Rom* 1882; WITTIG, *Papst Dam. I*, 1902.

[2]) Leo I., Papst 440/61, energischer bedeutender Papst von politischer und sozialer Wirksamkeit und geistiger Bedeutung. — Ausg. M. l. 54/6. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 451/4; ARENDT, *Leo der Große und seine Zeit*, Mainz 1835; PERTHEL, *Papst Leo I. Leben und Lehre*, Jena 1843; EBERT 470/2.

[3]) Gelasius I., Papst 492/6. — Ausg. M. l. 59; THIEL, *Epistulae Rom. pontif.* Braunsberg 1868; LOEWENFELD, *Epist. pont. Rom. ined.*, 1885. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 535 f; MIRBT, RE[3] 6, 473/5.

[4]) Gregor I., Papst 590/604, ca. 540 geb., Stadtpräfekt, wird Mönch, gründet Klöster, lebt selbst asketisch, im päpstl. Auftrag nach Konstantinopel, seit 585 Abt seines Klosters in Rom, als Papst von weitreichendem politischem und sozialem Einflusse. — Ausg. M. l. 75/9. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 559/65; WILH. WALTHER, RE[3] 7, 78/89; G. PFAHLER, *Gr. d. Gr. und s. Zeit*, Frankfurt a. M. 1852; WOLFSGRUBER, *Gregor d. Große*[2], Saulgau 1897; DUDDEN, *Gregory the Great*, 2 Bde., London 1905; TARDUCCI, *Storia di Greg. Magno etc.*, Rom 1909; MANITIUS, *Gesch. d. lat. Lit. d. M. A.*, I, 1911, 92/106.

[5]) Sulpicius Severus, † nach 420, geb. ca. 363 in Aquitanien, erst Rechtsanwalt, dann Mönch in Nachahmung des hl. Martin, klassizist. Richtung seiner Schriftstellerei. — Ausg. v. C. HALM im CSEL, 1, 1866. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 391/3; HARNACK RE[3] 19, 155/9; EBERT 327/36; MOURET, *Sulpice Sévère etc.*, Paris 1907.

[6]) Orosius, † nach 418, aus Spanien, ging zu Augustin nach Hippo, dann zu Hieronymus nach Bethlehem, wo er mit gegen den Pelagianismus kämpfte, dann zurück nach Afrika. — Ausg. im CSEL v. ZANGEMEISTER Bd. 5 und von SCHEPSS Bd. 18. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 440 f; MOERNER, *De Orosii vita*, Berl. 1844; KRÜGER RE[3] 14, 493/5; EBERT 337/44.

[7]) Joh. Cassianus, † um 435, Geburtsland umstritten, Südgallien, Syrien, Dobrudscha?; im Kloster z. Bethlehem, bei Mönchen in Ägypten, in Konstantinopel, Rom, dann Gründer zweier Klöster in der Gegend von Marseille, Klostervorsteher, Förderer des Mönchtums, Semipelagianer. — Ausg. v. PETSCHENIG in CSEL 13 u. 17, 1886/8. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 444/7; EBERT 348/54; A. HOCH u. MERKLE in Theol. Quartalschr. 82, 1900, 43/69; 419/441; G. GRÜTZMACHER, RE[3] 3, 746/9; LOMBARD, *Jean Cassien, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, Straßburg 1863; ABEL, *Studien zu Cass.* Diss. Erlangen 1904.

[8]) Vincenz v. Lerinum, um 440. — A. JÜLICHER, RE[3] 20, 670/5. Näheres unten.

[9]) Tiro Prosper, † nach 455, Gegner der Semipelagianer und Anhänger des Augustin, seit ca. 434 in Rom und dann wohl im Dienste Leo des Großen. — Ausg. M. l. 51. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 441/3; EBERT 365/8; HAUCK, RE[3] 16, 123/7; VALENTIN, *S. Prosper d'Aquitaine*, Toulouse 1900.

[10]) Faustus, Bischof von Reji in der Provence, † gegen Ende des 5. Jahrh., Verteidiger des Semipelagianismus. — Ausg. v. ENGELBRECHT im CSEL 21, 1891. — BARDEN-

von Ruspe[1]) suchten die von Augustin gestellten Probleme zu erfassen und zu lösen. Salvianus[2]), Caesarius von Arles[3]), und Gregor von Tours[4]) führen uns in die gallische Kirche[5]) und zeigen uns schon deutlich den Gegensatz von Römertum und Germanentum. In einem Manne wie Boethius[6]) faßt sich noch einmal die antike Kultur mit allen ihren tiefsten ethischen Gedanken zusammen und auch hier finden wir, wie drüben bei den Griechen der byzantinischen Epoche, Männer, wie Cassiodor[7]) und Isidor

hewer, *Patr.*[3] 518/21; Seeberg, RE[3] 5, 782/6; Engelbrecht, *Studien über die Schriften des Bischofs v. Reji Faustus*, Wien 1889; Ant. Koch, *D. hl. Faustus, eine dogmengeschichtl. Monographie*, Stuttgart 1895.

[1]) Fulgentius von Ruspe, † 533, Gegner der Arianer und Pelagianer und Vertreter der augustinischen Gnadenlehre, 508 Bischof von Ruspe in Nordafrika, durch den arianischen Vandalenkönig Thrasamund nach Sardinien verbannt, 523 zurückgekehrt. — Ausg. M. l. 65. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 532f; Krüger, RE[3] 6, 316/8.

[2]) Salvianus, † nach 480, in Gallien geb., Mönch, dann Presbyter in Marseille, vor allem durch seine Schilderung der sittlichen Verhältnisse in Gallien bedeutend. — Ausg. v. Halm in Mon. Germ. hist. auct. antiqu. I, 1, 1877; von Pauly, im CSEL, 8, 1883. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 521/3; Hauck, RE[3] 17, 403/5; derselbe, K. G. Deutschlands I[3], 66ff; Ebert 459/67; Zschimmer, *Salvian, der Presbyter von Massilia u. s. Schriften*, Halle 1875; Sternberg, St. Kr. 1909, 29ff; 163ff.

[3]) Caesarius von Arles, † 542, Bischof mit segensreicher, vor allem praktischer Tätigkeit in Gallien, Vorsitzender auf der 2. Synode von Orange im Jahre 529 zur Beilegung der semipelagianischen Streitigkeiten. — Ausg. von Morin im CSEL in Aussicht; vgl. M. l. 39, 1735ff; 67, 1041ff; 1121/5. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 527f; Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit* 1894; derselbe, RE[3] 3, 622/8; Malnory, *St. Césaire*, Paris 1894; Lejay, *La rôle théologique de Césaire d'Arles*, Paris 1906; Boese, *Superstitiones Arelatenses* etc. Diss. Marburg 1909.

[4]) Gregor v. Tours, † 593/4; 538/9 in der Auvergne geb., 573 Bischof von Tours, wichtige politische Stellung im Frankenreich, Vertrauter des Königs Childebert. — Ausg. v. Arndt und Krusch, Mon. Germ. hist. Script. rer. Merov. I, Hannover 1884/5. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 553/7; Löbell, *Gregor v. Tours u. seine Zeit*[2]. Leipzig 1869; Hauck, RE[3] 7, 153/5; Ebert 566/79; Manitius, *Gesch. d. lat. Lit. d. M. A.*, I, 1911, 216/23.

[5]) Für die liter. Entwicklung in Gallien vgl. jetzt bes. Pichon, *Les derniers écrivains profanes* 1906. Er stellt ein Werk über d. ersten christl. Schriftsteller Galliens in Aussicht.

[6]) Anicius Manlius Severinus Boëthius, † 525, klassisch gebildet, angesehener Staatsmann in Diensten des Theodorich, kommt in politischen Verdacht, ins Gefängnis geworfen, hingerichtet. — Ausg. M. l. 63/4; im CSEL Neuausg. in Vorber.; bisher 1 Bd. v. Brandt, enth. 2 Kommentare zur Isagoge des Porphyrius. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 541/5; F. Nitzsch, RE[3] 3, 277/8; derselbe, *Das System des Boëthius und die ihm zugeschr. theol. Schriften*, Berlin 1860; Hildebrandt, *Boëthius und s. Stellung zum Christentum*, Regensburg 1885; Stewart, *Boëthius*, Edinburg 1891; Manitius, *Gesch. d. lat. Lit. d. M. A.*, I, 1911, 22/36.

[7]) Magnus Aurelius Cassiodorius Senator, † um 570; geb. 480/1, einflußreicher Staatsbeamter am Hofe des Theodorich, seit 540 im Kloster Vivarium, dem Mönchtum und der Wissenschaft lebend, Sammler vorhandener Literatur zu praktischer Verwendung. — Ausg. M. l. 69/70; vgl. Usener, *Anecdoton Holderi*, Festschr. zur Phil. vers. Bonn 1877.

von Sevilla[1]), deren Hauptbedeutung es ist, daß sie die Schätze der alten Kirche einer neuen Zeit sammelnd übermitteln.

§ 12. Die verschiedenen Sprachen.

1. Allgemeines. Schriften sehr verschiedener Sprachen werden in der altchristlichen Literatur zusammengefaßt. Gemeinsame Sprache ist kulturverbindend, verschiedene Sprache kulturtrennend, zumal in Zeiten, wo die Austauschmöglichkeiten geringer waren als heutzutage. Und doch spielt in der Geschichte der christlichen Literatur der Unterschied der Sprache deshalb nicht die große Rolle, weil 1. der Geist des Christentums völker- und kulturverbindend wirkte, und 2. der Hellenismus des Mittelmeerbeckens mit seinen durchaus überragenden Einflüssen die nationalen Literaturen in seinen Bann zog und gerade in den entscheidenden Anfangsperioden beherrschte; damit ist nicht gesagt, daß die nationalen christlichen Literaturen einfach ein Abklatsch der christlich-hellenistischen Literatur wurden; es ist nur gesagt, von wo aus im allgemeinen die entscheidenden Einflüsse für die Entwicklung ausgingen. So werden wir sehen, wie die lateinisch-christliche Literatur in der Bildung ihrer Formen an allen entscheidenden Punkten von der griechisch-christlichen Literatur anfänglich abhängig ist, wie dann aber der Geist des lateinischen Abendlandes, z. B. in der Geschichte der praktisch-kirchlichen Abhandlung oder der christlichen Poesie, sich selbständig geltend macht und sogar nach dem Osten zurückwirkt, so daß auch hier die neue Betrachtung von Ludwig Hahn[2]) in eigentümlicher Weise sich bestätigt. Einen starken selbständigen Einfluß hat dann vor allem noch die syrische Literatur ausgeübt. Und das muß natürlich auch festgehalten werden, daß, wo eine Volksliteratur nicht bloß von Übersetzungen lebt, sie auch irgendwie

---

— Bardenhewer, *Patr.*[3] 545/8; Hauck RE[3] 3, 749/50; Ebert 498/514; A. Thorbecke, *Cass. Sen.*, Progr. Heidelberg 1867; A. Franz, *M. A. Cass. Sen., ein Beitrag zur Gesch. der theol. Literatur*, Breslau 1872; Minasi, *Cass. Sen.*, Neapel 1895; Manitius, *Gesch. d. lat. Lit. d. M. A.*, I, 36/52.

[1]) Isidor, † 636; ca. 600 bis zum Tode Erzbischof von Sevilla, Gelehrter, Sammler, Exzerpist, Übermittler altkirchlicher Gedanken und Elemente an das Mittelalter. — Ausg. M. I, 81/4. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 568/7; Manitius 414/20; Ebert, 588/602; R. Schmid, RE[2], 9, 447/530; Gams, *K. G. von Spanien* II, 2, 102ff; Manitius, *Gesch. d. lat. Lit. d. M. A.*, I, 52/70.

[2]) Ludwig Hahn, *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten bis auf die Zeit Hadrians. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache*, Leipzig 1906; (viele anregende Gedanken!); vgl. auch Ders., *Romanismus und Hellenismus* 1907.

selbständige Wege einschlägt, mag die Selbständigkeit auch nur in gewissen Nuancen liegen.[1])

2. Die christliche Literatur in griechischer Sprache. Unzweifelhaft den Mittelpunkt der altchristlichen Literatur bildeten die in griechischer Sprache geschriebenen Schriften. Nur langsam hat sich die altchristliche Literatur von diesem ihrem eigentlichen Mutterboden losgelöst und lange noch den griechischen Grundcharakter gewahrt. Hinsichtlich der Bestimmung des Charakters der griechischen Sprache sind wir jedenfalls hinsichtlich der urchristlichen Schriften ein gut Stück weitergekommen. Wir haben die Beziehungen des neutestamentlichen Griechisch zum Griechisch der klassischen Literatur stärker gelöst und da angeknüpft, wo das große Material aus Inschriften, Papyri usw. uns den Einblick in die lebendige Sprache des Volkes gestattete. Die griechische Gemeinsprache, die Koine, ist in allem wesentlichen die Sprache des N. T. und der urchristlichen Literatur. Gewiß darf nicht vergessen werden, daß das Evangelium einen aramäisch sprechenden Jesus hinter sich hat, daß Hebraismen und Aramaismen in christlichen Schriften die Wege der Gemeinsprache kreuzen; aber das ändert an jener Tatsache nichts, denn jene Koine hatte schon semitische Elemente in sich. Aber wie weit reichen die Einflüsse dieser Gemeinsprache? Gewiß ganz besonders hinein in die christliche Klein- und Volksliteratur, beim „Hirten des Hermas", in den romanhaften apokryphen Evangelien usw.[2]) können wir sie weiter verfolgen, und man hat bereits auf diesen Linien wichtige Entdeckungen gemacht. Aber sehr viel schwieriger und noch wenig in Angriff genommen ist die andere Frage, wieweit doch wieder bei christlichen Schriftstellern der folgenden Jahrhunderte, die sich aus der Volks- zur Kunstliteratur erhoben, die klassischen Wirkungen sich geltend machten.[3]) Wir können auch in dieser Hinsicht die christlichen Schriftsteller nicht alle in einen Topf werfen. Es ist daher sehr berechtigt, wenn z. B. Blass[4]) nur eine Auswahl altchristlicher Schriftsteller bei Behandlung der

[1]) Holl in Hermes 43, 240/54.

[2]) H. Reinhold, *De graecitate Patr. apostol. librar. apocryph. . . . quaest. grammaticae*, Halle 1898; Joh. Compernass, *De sermone graeco vulgari Pisidiae Phrygiaeque merid.* Bonn 1895.

[3]) W. Fritz, *Die Briefe des Synesius von Kyrene. Ein Beitrag zur Gesch. d. Atticismus im 4. u. 5. Jahrh.*, Leipzig 1898.

[4]) Friedrich Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[2], Göttingen 1902; in Lietzmanns Handbuch z. Neuen Testament I, 1 soll noch 1911 erscheinen: L. Radermacher, *Neutest. Grammatik. Das Griechisch des N. T. im Zusammenhang mit der Volkssprache dargestellt.*

neutestamentlichen Grammatik heranzieht und auch versucht, gelegentlich die Nachwirkungen klassizistischer und der Literatur großen Stils entstammender sprachlicher Elemente aufzuzeigen. Aber für das, was nun eigentlich hier darzustellen wäre, nämlich wie die christlichen griechischen Schriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte Anteil genommen haben an der Entwicklungsgeschichte der griechischen Sprache, oder vielmehr von dieser Entwicklungsgeschichte abhängig waren, wie im einzelnen die Unterscheidung von volkstümlicher Sprache und Sprache der großen Literatur und Sprache mit klassizistischen Nachwirkungen bei den einzelnen Schriftstellern zu machen ist, fehlen uns vorläufig noch fast alle Unterlagen.[1]) Könnten wir diese Geschichte der griechischen Sprache in der altchristlichen Literatur schildern, so müßte uns gelingen, manches Literaturwerk nach Herkunft auch hinsichtlich vielleicht provinzieller Eigentümlichkeiten und vor allem hinsichtlich des literarischen Charakters genauer zu bestimmen.

Die christliche Literatur hat ihren Ursprung und fast zwei Jahrhunderte lang ihre Entwicklung allein in dieser griechisch-hellenistischen Sprache genommen; denn von einer gleichzeitigen aramäischen Literatur läßt sich nicht reden. Gewiß liegt die Möglichkeit vor, daß schon vor der ersten uns bekannten christlichen Schrift, m. E. der Jakobusepistel (um das Jahr 50 geschrieben), irgendwelche aramäische Aufzeichnungen von christlicher Hand existierten; und hinter unseren griechischen Evangelien liegen sicherlich eine oder mehrere westaramäische Quellen oder Grundschriften, wie auch den Evangelien ein aramäisch geschriebenes Evangelium, das *Hebräerevangelium*, nachfolgt, das sich wahrscheinlich als eine etwa um das Jahr 100 geschriebene Überarbeitung jenes ersten aramäischen Evangeliums darstellt. Aber von einer christlichen Literatur in aramäischer Sprache läßt sich nicht reden. In griechischer Sprache beginnt die christliche Literatur, in ihr allein hat sie sich zwei Jahrhunderte lang entwickelt, sowohl im Orient, wie dann auch im Abendlande; der Kleinasiate IRENAEUS hat ca. 185 in Lyon in Gallien griechisch geschriftstellert, wenn er auch das Keltische in der Missionspredigt anwandte, HIPPOLYT hat am Anfange des 3. Jahrh. in Rom nur griechisch geschriftstellert und der Afrikaner TERTULLIAN hat um 200 zunächst auch noch neben dem Lateinischen sich des Griechischen bedient. Aber die griechisch-christliche Literatur ist auch noch nach 200 auf Jahrhunderte führend gewesen. Sie hat noch einmal im 4. Jahrh. die

[1]) Ein „*Lexicon of Patristic Greek*“ hrsg. v. MOORE wird angekündigt.

lateinische Literatur auf das stärkste beeinflußt, was sich auch in einer neuen, besonders eifrigen Übersetzungstätigkeit aus dem Griechischen ins Lateinische dokumentierte, bis einerseits das Abendland in Geistern wie Augustin eigene literarische Wege einschlug und andererseits die geistige und damit die literarische Produktion in griechischer Sprache zwar nicht der Masse, aber doch der Tiefe nach versandete und erstarrte und die byzantinische Epoche sich im wesentlichen reproduktiv gestaltete. Nicht als eine Ausnahme, sondern als ein Typus steht Johannes Damascenus am Ende dieser Epoche.

Adolf Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1908, S. 35 96; derselbe, *„Hellenistisches Griechisch"* in RE³ 7, 627 39; vgl. in diesem instruktiven Aufsatz besonders S. 639 die dort angegebene Literatur; G. Heinrici, *Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, Leipzig 1908, S. 100ff; Th. Zahn, *Einleitung in das neue Testament*³ I, 1ff; Albert Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, Straßburg 1901. Jakob Wackernagel, *Die griechische Sprache* in „Kultur der Gegenwart" I, 8, Berlin und Leipzig 1905, S. 286—312.

3. Die christliche Literatur in lateinischer Sprache. Es wird immer für uns eigentümlich bleiben, daß die römische Gemeinde der ersten Jahrhunderte bis ins dritte hinein griechisch sprechend war, daß Clemens von Rom, Hermas, Hippolyt in Rom in griechischer Sprache schriftstellerten; es zeugt das mit anderem von dem überragenden Einfluß der griechischen Sprache in der damaligen Literatur. In der Missionspredigt hat man sich natürlich oft des Lateinischen oder, wie etwa Irenaeus, des Keltischen bediente. Aber die Literatur blieb eben griechisch, weil die christlichen Religions- und Kulturträger eben griechische Bildung hatten.

Es scheint, daß die Reaktion von Afrika ausgegangen ist und man dort zuerst lateinisch schriftstellerte. Der kleine Märtyrerbericht über das Martyrium der Christen aus Scili in Numidien im Jahre 180 ist nach unserer Kenntnis das erste lateinisch-christliche Schriftwerk. Und dann folgen Tertullian und Cyprian als Begründer einer lateinisch-christlichen Literatur. Daran würde nicht viel ändern, wenn wirklich der Dialog des Minucius Felix als römischen Ursprungs vor Tertullian fallen würde. Er bliebe auch dann in Rom zunächst noch eine ganz vereinzelte Erscheinung und es erscheint hier erst Novatian um das Jahr 250 als der Begründer einer umfassenden, sich verselbständigenden lateinisch-christlichen Literatur. Aber diese Literatur hat durchaus nicht die Wege der griechisch-christlichen Literatur, des Aufsteigens von Volksliteratur und Volksdialekt zur Sprache und Literatur der Gebildeten gemacht; vielmehr gehören die Anfänger der lateinisch-christlichen Literatur durch-

weg zu den Gebildeten, sprechen deren Sprache und in deren Formen und es ist eine Ausnahmeerscheinung, wenn wir etwa unter den pseudocyprianischen Schriften einer vulgär-lateinischen Predigt *„gegen die Würfelspieler"* und einem ebensolchen Traktat *„über die Berge Sinai und Zion"* begegnen. Das Vulgäre erscheint hier als literarisch-sekundär. Auch sonst dürfte die Rede von dem Küchenlatein der Kirchenväter lediglich auf Unkenntnis beruhen. Sie nehmen vielmehr an den besten literarischen Traditionen ihrer Zeit und auch an dem, was gerade an Schwulst und Rhetorik Mode war, teil. Es fällt dem HIERONYMUS schon unangenehm auf, daß die Sprache des lateinisch schreibenden VICTORINUS VON PETTAU (um 300) nicht auf der Höhe steht und den geborenen Griechen verrät.

Gewiß griffen auch oft solche zur Feder, die wenig Zusammenhang mit den guten Traditionen hatten, zumal seit der Zeit, da das Christentum die breiten Massen ergriffen hatte. Dafür ist etwa der *Reisebericht* jener vornehmen Dame über ihre Reise nach Jerusalem in seiner Schlichtheit und auch Fehlerhaftigkeit bezeichnend.[1]) Im allgemeinen aber kann man sagen, daß die lateinisch-christlichen Schriftsteller sich ebenso wie ihre Zeitgenossen bemühten, ältere Traditionen zu repristinieren, dabei oft in Künstelei verfielen und sich als Epigonen dokumentierten. Die Rhythmisierung der Prosa ist in ihrer mannigfaltigen Geschichte hierfür ein klassisches Beispiel. Aber im ganzen sind die Christen dadurch vorangegangen, daß sie stärker als die heidnischen Zeitgenossen die Verbindung zu der langsam sich weiterentwickelnden lebendigen Sprache fanden. Sie wollten wirken auf die Massen und mußten daher schreiben und reden, wie jedermann redet, nicht wie CICERO und APULEJUS geredet hatten. Daß die christliche Literatur sprachbildend auf das Lateinische gewirkt hat, kann man schon an TERTULLIAN studieren, und daß die zahlreichen Übersetzungen christlicher Werke aus dem Griechischen ins Lateinische weitere Elemente einführten, liegt klar am Tage; man vergleiche die Übersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus; doch war diese Übernahme griechischer Elemente auch eine Erscheinung außerhalb der christlichen Literatur.

Die christliche Literatur in lateinischer Sprache übernimmt seit den Tagen des Hieronymus und Augustin mehr und mehr die Führung und hat sie durch das ganze Mittelalter behalten. Die be-

[1]) *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, hrsg. v. W. HERAEUS, Heidelberg 1908 in „Sammlung vulgärlatein. Texte", hrsg. v. HERAEUS u. MORF, die auch sonst Stücke christlicher Literatur bringen soll.

sonderen Wege der lateinischen christlichen Literatur nach den verschiedenen Ländern, Italien, Nordafrika, Gallien und Spanien, auch hinsichtlich der sprachlichen und formalen Entwicklung zu verfolgen, wäre eine besondere Aufgabe.

Franz Skutsch, *Die lateinische Sprache* in „Kultur der Gegenwart" I, 8, Leipzig 1905, 412/51. G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, 2 Hefte, Breslau 1879/81.

4. Die christliche Literatur in syrischer Sprache. Neben der griechischen und lateinischen Sprache ist nur noch das Syrische von entwicklungsgeschichtlicher Bedeutung für die Geschichte der christlichen Literatur. Antiochien in Syrien war eine griechische Stadt, als im 1. Jahrh. das Christentum dort Wurzel schlug. Das Land Syrien blieb heidnisch. Es war daher etwas durchaus Neues, wenn im Anfange des 3. Jahrh. das Christentum in Syrien speziell in Edessa sich verbreitete mit der bald einsetzenden Fiktion, daß das Edessener Christentum aus der Zeit Christi und der Apostel stamme. Das syrische Christentum und damit die syrisch-christliche Literatur gehen nicht auf in der griechisch-christlichen, der hellenistischen Literatur, sondern tragen nach Inhalt und Form hinsichtlich des Gebrauches bestimmter Formen, hinsichtlich der Stimmung und der Tendenz ein eigentümliches Gepräge. Das wird sich uns bei der Betrachtung der einzelnen Formen immer wieder erweisen. Vor allem in einem ist die syrische Literatur schöpferisch gewesen und hat sie selbst auf die griechisch-christliche Literatur gewirkt, in der christlichen Poesie. Gewiß muß die syrische Literatur betrachtet werden unter dem Gesichtspunkte der Einwirkung der griechischen Literatur bis zu dem Präponderieren dieser Einflüsse. Schon Tatian[1]), der Verfasser der ältesten Bearbeitung des N. T., und zwar in syrischer Sprache (um 180), stand unter westlichen Einflüssen oder vielmehr er war griechisch gebildet, wie er auch mindestens in erster Linie griechisch geschriftstellert hat. Und daß auch bei dem Syrer Bardesanes[2]) (um 200), den wir vor allem als Dichter kennen lernen werden, nicht unbedeutende griechische Einflüsse lebendig sind, läßt sich nachweisen. Aber es ist trotzdem eine andere Welt, wenn wir von der griechischen Literatur herüberkommen etwa zu den syrischen Klassikern Aphraates (um 340) und

[1]) Vgl. oben S. 39,2.

[2]) Bardesanes, geb. 154 in Edessa, seit 180/190 für seine „gnostisierenden" Anschauungen tätig, 216/7 auf der Flucht in Armenien, gest. ca. 222/3. — Bardenhewer I, 337/41; Krüger RE[3] 2, 400/3; A. Merx, *Bardesanes v. Edessa*, Halle 1863; A. Hilgenfeld, *Bardesanes, der letzte Gnostiker*, Leipzig 1864; F. Haase, *Zur bardesanischen Gnosis*. TU 34, 4, Leipzig 1910.

Ephrem (um 373), zu Balai[1] (um 450) und Cyrillonas[2] (um 400); sie, besonders die beiden ersteren zeigen, daß die syrische Literatur imstande war, sich zu einer selbständigen Größe zu entwickeln, die die griechischen Einflüsse ganz zurücktreten läßt. Dafür ist z. B. bezeichnend, daß die 23 sog. „Homilien" des Aphraates[3], im syrischen Grundtext uns erhalten, recht schwer literarisch einzuordnen sind. Jakob Aphraat, Bischof von Mar Matthäus, schrieb sie in der Zeit von 336/45. Predigten sind es nicht. Es sind Unterweisungen des Weisen an einen gewissen Mönch oder Abt Gregor, die etwa die Mittellinie halten zwischen dem predigtartigen Sendschreiben und dem dogmatisch-ethisch-praktischen Traktat. Episteln über bestimmte Themata könnte man sie vielleicht am ersten nennen. Glaube, Liebe, Auferstehung, Armenunterstützung usw. werden im bunten Reigen behandelt und in dem letzten großen Traktat „von der Beere" ermahnt der Verfasser vor allem zum Mute in der Verfolgung. So erscheint die syrische Literatur in diesen Traktaten in ganz eigentümlichen Anfängen. Die Werke Ephrems[4] haben durch ihre Übersetzungen ins Griechische, Armenische, Arabische, Äthiopische einen weitgehenden Einfluß auf die ganze christlich-orientalische Literatur ausgeübt, und schon frühe scheinen von den Syrern von Edessa sehr wichtige Einflüsse auf die Vorläufer der antiochenischen Gelehrtenschule ausgegangen zu sein. Aber die Zeit stillen selbständigen Werdens war damit auch vorüber und die Folgezeit charakterisiert sich durch den immer steigenden Einfluß der griechischen Literatur auf die syrische. Dieselben Probleme der christologischen Kämpfe um Nestorius, den Monophysitismus und die Orthodoxie führten die beiden Literaturen enger zusammen und die

---

[1]) Ausg. v. J. Overbeck, *S. Ephr. Syr., Rab., Balaei etc., op. selecta,* Oxonii 1865, 251/363. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 341.

[2]) Bardenhewer, *Patr.*[3] 341.

[3]) Aphraates oder Afrahat (um 340), Lebensgeschichte dunkel. — Ausg. v. W. Wright, *The Homilies of Aphraates,* Vol. I, London 1869; neue Ausg. v. Parisot, Paris 1894/1907 (mit latein. Übers.); deutsche Übers. v. G. Bert in TU 3, 3/4, Leipzig 1888. — Bardenhewer, *Patr.*[3] 333/5; Nestle in RE[3] 1, 611f; Schwen, *Afrahat, seine Person und s. Verständnis des Christentums,* Berl. 1907; Funk, *Die haggadischen Elemente in den Hom. des Aphr.*, 1891.

[4]) Ephrem († 373), geb. in Nisibis in Syrien, Näheverhältnis zu Bischof Jacob v. Nisibis († 338), Nisibis 363 an Persien fallend, Ephrem mit den meisten Christen nach Edessa ausgewandert, von da Beziehungen zur griechischen Kultur und Kirche. — Gesamtausg. fehlt; Ausg. v. S. Assemani in 6 Bdn., Rom 1732; deutsche Übers. von Zingerle in 6 Bdn. in „*Ausgew. Schriften des Ephr.*", Innsbruck 1830. — Bardenhewer, *Patr*[3] 335/40; C. Eirainer, *Der hl. Ephrem d. Syrer,* Kempten 1889; Nestle, RE[3] 5, 406/8. J. Alsleben, *Das Leben E.'s des Syrers,* Berlin 1853.

mächtige und ausgebreitete griechisch-christliche Literatur hat mehr und mehr die syrische in ihre Kreise gezogen, so daß diese vor allem inhaltlich lediglich die Elemente des griechischen Denkens verarbeitete; was sie in der Breite und an Vielseitigkeit gewann, verlor sie an selbständiger Eigenart. So sehen wir denn in der syrischen Literatur eine griechische Form nach der andern auftauchen, Bibelerklärung und Martyrologium, geschichtliche und philosophische, dogmatische und polemische Abhandlungen, Dialog und Liturgie usw., dazu zahllose Übersetzungen aus dem Griechischen ins Syrische. Dauernd selbständig erscheint lediglich die poetische Literatur der Syrer. Die Höhe, die im 2. Jahrh. in BARDESANES, im 4. in APHRAAT und EPHREM erreicht wurde, ist nicht wieder erlangt.

C. BROCKELMANN, *Die syrische und die christlich-arabische Literatur;* in „Die Literaturen des Orients", VII, 2, Leipzig 1907, 1—74; THEODOR NÖLDEKE, *Die aramäische Literatur* in „Kultur der Gegenwart", I, 7, 103/23; WRIGHT, *A short History of Syriac Literature*, London 1894; DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1907[3].

5. Die christliche Literatur in arabischer Sprache. Ob christliche Araber der vorislamitischen Zeit Anfänge von arabisch-christlicher Literatur gehabt haben — man würde vor allem an eine Übersetzung der Evangelien zu denken haben — läßt sich nicht entscheiden; die uns bekannte christlich-arabische Literatur beginnt erst im 8. Jahrh. und hat ihre Bedeutung ganz besonders in der Konservierung christlicher Literatur durch Übersetzungen.

G. GRAF, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, Freiburg 1905.[1])

6. Die christliche Literatur in armenischer und georgischer Sprache. Sie ist ein Geschöpf des nationalen Willens, der sich im 4. Jahrh. ganz dem Christentum zuwandte und nun im 5. Jahrh. eine Literatur schuf. Aus der Geschichte Armeniens aber erklärt es sich, daß hierbei nicht die naheliegenden syrischen Einflüsse die entscheidenden waren, sondern die griechischen; während jene im wesentlich bewußt abgelehnt wurden und mehr und mehr verschwanden, hat der griechische Geist durch Jahrhunderte nachgewirkt und die armenisch-christliche Literatur zwar nicht des nationalen Charakters beraubt, aber doch nach Form und Inhalt im Banne des Griechentums gehalten. Der nationale Zweck schlägt in dieser Literatur durch und darum steht die Geschichtsschreibung hier in erster Linie, während im Gegensatz zur syrischen Literatur die Poesie ziemlich stark zurücktritt; daß der griechische Einfluß

[1]) Vgl. auch für die Anfänge dieser Literatur G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs v. Harrân* (ca. 740/820), 1910.

schnell eine reiche dogmatische und theologische Literatur förderte, ist begreiflich. SAHAK (ISAAK) DER GROSSE[1]) († 440) und sein Freund MESROP[2]) († 441) muß man als Begründer der armenischen Literatur betrachten, wenn wir ihre literarische Tätigkeit auch nicht recht fassen können, denn sie schufen eine armenische Schrift und von ihnen gingen unzählige Anregungen auf ihre Schüler aus. Unter ihnen ist ESNIK (457) wohl der bedeutendste; in eigenartiger Weise hat er in seinem Werke *„Vernichtung der Sekten"*[3]) die literarische Form der Apologie gegen alle die heidnischen und christlichen Religionen angewandt, die in seinen Gesichtskreis traten. Früh begegnen wir der Biographie bei KORIUN, der um 450 das Leben seines Meisters Mesrop in feiner Weise schilderte[4]) und der Heiligengeschichte in der Beschreibung des Lebens Gregors des Erleuchters, des Apostels der Armenier († ca. 332), die um 450 geschrieben, unter dem Pseudonym eines AGATHANGELOS geht.[5]) Zur eigentlichen Geschichtsschreibung führt uns die Geschichte Armeniens von 317/90, überliefert unter dem Namen eines FAUSTUS VON BYZANZ (Anf. d. 5. Jahrh.), ursprünglich wohl griechisch geschrieben, aber ins Armenische übersetzt und nur so erhalten[6]), und dann die große Geschichte Armeniens, die man trotz der Bezweiflung doch vielleicht im wesentlichen dem um 460 lebenden MOSES V. CHORENE[7]) zuweisen kann; von eigenartiger Bedeutung und von nationaler Kraft zeugend, ist dann vor allem noch die auf Augenzeugenschaft ruhende Schilderung des Krieges der Armenier unter Wardan gegen die Perser 449/451, die ELISAEUS[8]) zum Verfasser hat. Dann aber mit dem

---

[1]) Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 511f; NEUMANN, *Versuch einer Gesch. d. armen. Literatur*, 1836, 28/30.

[2]) Vgl. BARDENHEWER ib.; VETTER in NIRSCHL, *Lehrbuch der Patrol. und Patristik*, 3, 1885, 215/62.

[3]) Ausg. Venedig 1863; deutsche Übers. v. J. M. SCHMID, *Esnik von Kolb, Wider die Sekten*, Leipzig 1900. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 512.

[4]) Ausg. Venedig 1833; dsche. Übers. v. B. WELTE, Tüb. 1841. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 511.

[5]) *„Geschichte des großen Terdat und der Predigt des hl. Gregor des Erleuchters;"* Ausg. d. armenischen Textes, Venedig 1862, des griech. Textes von P. de LAGARDE, *Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien* in „Abhdl. d. Gött. Ges. Wiss.", 35, 1887; vgl. GUTSCHMID in „Zeitschr. d. deutsch. Morgld. Ges.", 31, 1877, 1—60.

[6]) Ausg. bei LANGLOIS, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, I, Paris 1867; deutsche Übers. von LAUER, Köln 1879.

[7]) Über Moses vgl. VETTER bei „Wetzer u. Welte", 8², 1955ff. — Gesamtausg. seiner Werke, Venedig 1865; Ausg. d. Geschichte Armeniens, Venedig 1881 u. Petersburg 1897; deutsche Übers. von LAUER, Regensburg 1869. — CONYBEARE, Byz. Zeitschrift 1901, 489ff.

[8]) Elisaeus oder Elische († ca. 480); Gesamtausg. Venedig 1859; die *armenische Geschichte*, Tiflis 1879, franz. Übers. bei LANGLOIS, a. a. O., II, 177ff.

endenden 5. Jahrh. ist die große „goldene" Zeit der armenischen Literatur vorüber; eine kurze Blüteperiode, die in der Folgezeit der Unselbständigkeit nicht wieder erreicht werden konnte. — Unter griechisch-kirchlichem Einflusse bildeten sich ebenfalls seit dem 5. Jahrh. mit gelegentlicher Vermittlung durch die armenische Literatur die Literatur der den Armeniern verwandten Georgier, zunächst eine Übersetzungsliteratur christlicher Schriften. Daraus erwuchs dann aber im Mittelalter eine lebenskräftige selbständige weltliche georgische Literatur.

Nève, *L'Arménie chrét. et sa littérature*, Louvain 1886; F. N. Finck, *Geschichte der armenischen Literatur*[1]) in „Literaturen des Orients" 7, 2, 75—130. Bardenhewer, *Patr.*[3], 509/15; Finck, *Die georgische Literatur* in „Kultur der Gegenwart", 7, 2, 299/311; Gelzer, *Armenien*, RE[3], 2, 63/92.

7. Die christliche Literatur in koptischer Sprache. Ägypten, in der vorchristlichen Zeit ein Land hoher und höchster Kultur und weitausgebreiteter Literatur, war seit den Zeiten Alexanders des Großen das Land einer starken griechischen Besiedelung geworden; unter griechischen Einflüssen stand aber doch nur ein Teil der ägyptischen Ureinwohner; der ägyptische Bauer war durch eine Welt vom Griechentum geschieden. So konnte es kommen, daß die ägyptisch-christliche Kirche, d. i. die koptische Kirche, eine selbständige Organisation wurde. Auf dem Boden dieser Nationalkirche entwickelte sich nun aber auch eine koptische Literatur, die sich eines mit griechischen Lettern geschriebenen ägyptischen Alphabets bediente und in verschiedenen Dialekten (saidisch, bohairisch u. a.) sich verzweigte. Aber von einer selbständigen eigenartigen Nationalliteratur im Sinne der syrischen und armenischen darf nicht geredet werden. Denn zunächst bestand diese Literatur im wesentlichen, so viel wir sehen, aus Übersetzungen griechischer Werke, die nach ihrer ganzen Art dem koptischen Volksgeiste keineswegs besonders assimiliert erscheinen. Wie weit dies und jenes von koptischen Heiligenviten usw. original ist, ist schwer zu entscheiden. Die Produktion der koptischen Kirche erscheint jedenfalls recht gering. Sie hat naturgemäß im Mönchtum ihr Zentrum und hier ist, nachdem wohl dies und jenes in koptischer Sprache geschrieben war (Ordensregel und Briefe Pachoms[2]) u. a.), von einer etwas größeren litera-

[1]) Dagegen aber Karapet u. Erwand in ihrer armenischen Ausg. der „Widerlegung d. auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre" des Timotheus Aelurus, (Patriarch v. Alex., † 477; vgl. RE[3], 13, 377/80).

[2]) Pachomius, Abt und Klostergründer in Tabennisi in Ägypten, † 346, geb. ca. 292. — Vgl. G. Grützmacher, *Pachomius*, Freiburg 1896; derselbe, RE[3] 14, 548/51; Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien etc.*, Louvain 1898; Bardenhewer, *Patr.*[3] 219/21.

rischen Bedeutung der Klostervorsteher SCHENUTE[1]) († 451), der eine praktische, für seine Mönche brauchbare kleine Literatur von sehr lebhaften, schwungvollen Predigten, Briefen, mönchischen Schriften und dgl. schuf, die trotz zweifelloser hellenistischer Elemente durch und durch volkstümlich koptisch war, vor allem auch in der Gedankenführung. Schenute, geehrt und geliebt vom Volk, war eigentlich der einzige Repräsentant einer originalen koptischen Literatur auf ihrem Höhepunkt. Was noch folgte, schließt sich an Schenute an; besonders interessant ist dann die reiche koptische Erzählungsliteratur, die Biographien und dgl. Aber wir können hier weder von einer Wirkung der koptischen Literatur auf die gesamtkirchliche Literatur reden, noch auch überhaupt von einer großen eigenartigen koptischen Literatur. Ihr Wert für uns liegt wesentlich in dem Quellenwert der noch nicht ausgeschöpften Übersetzungsliteratur.

W. E. CRUM, *Koptische Kirche* in RE³ 12, 801/15. J. LEIPOLDT, *Geschichte der koptischen Literatur* in „Literaturen des Orients" 7, 2, 131/83; ZOEGA, *Catal. cod. copt.* Rom 1810 (Leipzig 1903).

8. Die christliche Literatur in äthiopischer Sprache. „Abessinien hat viel empfangen, aber nichts gegeben." Auch hier keine eigenartige originale Literatur, wenigstens nicht in der Anfangsperiode der abessinischen Kirche in der Zeit von 400—700. Übersetzungen der Bibel, von Mönchsregeln und von theologischen Schriften scheinen im wesentlichen die eigene Produktion ersetzt zu haben: „Wahrscheinlich hat man auch in Abessinien eigene Werke zur Theologie und besonders zur Liturgie und Kirchenordnung verfaßt, aber von solchen Schriften, die sicher aus dieser Zeit stammen, sind bis jetzt noch keine bekannt geworden."

TH. NÖLDEKE, *Die äthiopische Literatur* in „Kultur der Gegenwart" 7, 2, 124/131; E. LITTMANN, *Geschichte der äthiopischen Literatur* in „Literaturen des Orients" 7, 2, 185/270.

9. Die christliche Literatur in gotischer Sprache. Es ist wichtig, daß an den Anfängen gotischer Literatur ein dreisprachiger Mann Ulfilas[2]) († 383) steht, der griechisch, lateinisch und gotisch verstand. Es ist uns ausdrücklich berichtet, daß er, abgesehen von seiner Bibelübersetzung, auch in gotischer Sprache geschriftstellert hat, und zwar „mehrere Traktate und viele Auslegungen." So

[1]) Schenute (Sinuthius) von Athribe (Atripe). — Gesamtausg. v. LEIPOLDT u. CRUM im CSEOr. Scriptores coptici Ser. 2 Tom 2 u. 4, Sinuthi Archim. vita et opera omnia. Leipzig 1906/8 (noch nicht vollständig); ferner v. Amélineau (mit französ. Übers.), bisher Bd. I, 1908. — Joh. LEIPOLDT, *Schenute v. Atripe*, Leipz. 1903, TU 25, 1.

[2]) Ulfilas, Bischof der Westgoten. — H. BÖHMER, RE³ 21, 548/58.

müssen wir Ulfilas auch als den Anfänger einer gotischen Literatur bezeichnen, wenn wir auch von seinen Werken nichts mehr mit Sicherheit ihm zusprechen können. Wir haben aber noch von anderer Hand Fragmente gotischer Homilien zum Johannesevangelium, die „Skirins."[1]) Schnell aber wuchsen die Goten der gebildeten Schichten in die lateinisch-römische Kultur hinein. Wir sehen z. B. AUXENTIUS VON DOROSTORUM[2]) lateinisch schriftstellern; JORDANIS[3]) († ca. 560), der Geschichtsschreiber der Goten, schreibt im 6. Jahrh. lateinisch; die höhere Kultur der Lateiner hat hier eine größere Entwicklung gotischer Literatur gehindert.

SIEVERS, *Gotische Literatur* in PAUL, Grundriß d. germ. Philologie, Straßburg 1893. 2, 1, 65/70; K. WEINHOLD, *Die gotische Sprache im Dienste des Kristentums.* Festschrift, Halle 1870; Ad. RISCH, *Die gotische Bibel* in „Theol. Stud. u. Krit.", 1910, 595 ff., dort und bei Böhmer a. a. O. weitere Literatur.

§ 13. Die kulturellen und literarischen Schichten.

1. Volks- und Kunstliteratur, naive und bewußte Literatur. „Die älteste christliche Literatur ist Volksliteratur, nicht Kunstliteratur für die Gebildeten" mit diesem von ihm weiter ausgeführten Satze hat ADOLF DEISSMANN[4]) einen sehr wichtigen Unterschied für das N. T. ein für allemal herausgestellt. Dieser Unterschied gilt nun auch für die gesamte altchristliche Literatur und muß noch mehr beachtet werden, als es bisher geschehen ist. Mit leiser Änderung der Nuance könnte man den Gegensatz auch formulieren als naive, unmittelbare Literatur im Gegensatz zur bewußten Kunstliteratur. Mit diesen Gegensätzen ist natürlich an sich kein Werturteil in literarischer Beziehung ausgesprochen. Ein naives Werk der Volksliteratur ohne Anlehnung an künstlerische Muster kann literarisch tausendmal schöner, kraftvoller und ergreifender sein, als das am feinsten ausgefeilte Erzeugnis der Kunstliteratur. Vor allem neue schöpferische Formen entstehen auch auf literarischem Gebiete meist nicht da, wo eine Kunsttradition vorhanden ist, sondern da, wo die Gedanken ungehemmt und

[1]) Skeireins, sprich Skirins; sind sie wirklich Original oder Übersetzungen? Vgl. E. DIETRICH, *Die Bruchstücke der Skeireins*, „Texte und Unters. zur altgerm. Religionsgesch.", Texte 2, Straßburg 1902.

[2]) Auxentius v. Dorostorum (Silistria), Schüler des Ulfilas; vgl. Fr. KAUFMANN, *Aus der Schule d. Wulfila* in „Text und Unters. zur altgerm. Rechtsgesch.", Straßburg 1899.

[3]) Vgl. ALTMANN, RE[3], 9, 347/9.

[4]) A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tüb. 1908, 174; vgl. auch 303; vgl. G. HEINRICI, *Theol. Abhandl. Weizsäcker gew.*, Freibg. 1892, 329; vgl. z. Folg. überh. DEISSMANN, a. a. O. 172/7.

urwüchsig sich selbst ihre Formen suchen. Die griechische Rhetorik der nachklassischen Zeit hat die gegebenen Kunstformen aufs feinste, ja raffinierteste ausgebildet, aber neue Formen vermochte sie nicht zu schaffen. Man könnte sagen, daß bei der Volksliteratur im allgemeinen die Verbindungslinie mit der Vergangenheit gering, eher noch stärker die Wirkung auf andere ist, dagegen die Kunstliteratur vielmehr nach rückwärts und vorwärts im Strome einer Entwicklungsgeschichte darin steht; Volksliteratur hat mehr Selbstwachsenheit als Kunstliteratur; naive Literatur ist nach Form und Inhalt leicht originaler als bewußte Kunstliteratur und daher, weil neuschaffend, entwicklungsgeschichtlich oft wichtiger als die bewußte Fortsetzung vorhandener Kunstformen. Da es der originalen Geister meist nur wenige gibt, die die Kultur ihrer Zeit in sich aufnehmen und doch freischaffend über sie hinaustreten, ringt sich das literarisch Neue gerade oft aus den Schichten hervor, die die Fessel einer leicht erstarrenden Kultur überhaupt nicht bindet und wirkt sich dann vor allem auch in diesen breiten Schichten aus.

2. Die altchristliche Volksliteratur. Nun ist freilich die Grenze zwischen naiver Volksliteratur und bewußter Kunstliteratur eine fließende, so daß eine Geschichte, die beide trennt, nur schwer zu schreiben wäre. Der Unterschied zwischen der in vulgärem Dialekt abgefaßten Predigt *„gegen die Würfelspieler“* und einer mit allen Mitteln der Rhetorik fein aufgebauten Rede GREGORS VON NYSSA springt in die Augen, aber dazwischen liegen der Nuancen sehr viele. Es kommt hinzu, daß das Anschauungsmaterial für die christliche Volksliteratur lange nicht so reich ist, als das für die Kunstliteratur, denn die vulgären Texte, die von Hand zu Hand gingen, die Erzählungen von Aposteln und Märtyrern, an denen sich die Phantasie der großen Menge gern erbaute, sind der Vergänglichkeit viel mehr ausgesetzt gewesen.

Die Geschichte dieser Volksliteratur geht Hand in Hand mit der Geschichte des Verhältnisses des Christentums zu den verschiedenen kulturellen Schichten. Das Christentum hat seinen Anfang nicht in der Studierstube des Rhetors genommen, sondern in der Volkspredigt Jesu; und etwas von dieser schlichten für das ganze Volk, auch seine ungebildeten Schichten besonders verständlichen Rede hat die christliche Rede lange Zeit behalten. Dem entspricht die älteste christliche Literatur: Briefe, Evangelienschriften und lebendige, bilderreiche Offenbarungen in Stil und Aufbau ohne rhetorischen Prunk, aber mit gewaltiger innerer Wucht, das ist die älteste christliche Volksliteratur; freilich auch hier finden wir schon leises Tendieren zu einer nicht absolut

naiven Literatur in der Apokalypse, der Jakobus- und Hebräerepistel, dem Johannesevangelium und der Apostelgeschichte. Schon das Ende des 1. Jahrh. bringt im 1. Clemensbrief ein Literaturstück, welches vergeblich den rechten Ausgleich zwischen Kunst und schlichter Rede versucht. Und wenn die Apologeten des 2. Jahrh. schriftstellern, so stehen sie zwar keineswegs auf der Höhe der Kunstliteratur, aber sie wollen nicht mehr zu den breiten Massen, sie wollen in erster Linie zu den Gebildeten reden.

Inzwischen aber fand die Volksliteratur eine Fortsetzung in allen jenen naiven Erzählungen, Wundergeschichten, Ausschmückungen des Endes aller Dinge, also in Evangelien, Apostelgeschichten, Apokalypsen usw., die da einsetzten, wo die neutestamentlichen Erzählungen noch der Phantasie des Volkes oder eines Einzelnen freien Spielraum gelassen hatten. Ein Unterstrom von Literatur, die von Mund zu Mund, von Hand zu Hand weitergegeben, nicht in Bibliotheken aufbewahrt wurde und daher uns oft nur in Bruchstücken überkommen ist, auf Schutthaufen gefunden, im Grabe eines ägyptischen Mönches oder sonst zufällig gerettet! Und nur selten hat man einmal die volkstümliche Rede aufgezeichnet und überliefert, die ein Mann aus dem Volke oder ein Mönch gehalten hat. Wunderbare Märtyrer-, Mönchs- und Heiligenbüchlein entstanden in der Folge und wurden zu einer vielgelesenen Literatur der breiten Schichten des Volkes. Der Dichter solcher Legenden war gewiß manchmal der Schreiber selbst, aber die gläubige Menge, die um das Haupt des verehrten Märtyrers oder Heiligen den Glorienschein wob, war doch oft der eigentliche Dichter und Erzähler. Und wenn jene fromme abendländische Frau ihren Klosterschwestern ihre Pilgerfahrt von Bordeaux nach Jerusalem schildert[1], dann schafft sie einfache und schlichte Volksliteratur.[2]

Und diese Unterschiede lassen sich bis hinein in die Poesie verfolgen, wo neben die kunstvollen Nachbildungen klassischer Vorbilder die Poesie in schlichter Sprache, volkstümlicher Rhythmik und einfacher Gedankenführung tritt, die dazu bestimmt war, die klassizistische Richtung z. B. im Gemeindelied ganz zurückzudrängen.

---

[1]) Vgl. oben S. 57, 1, unten § 19, IV und Anglade, *De latinitate libelli, qui inscriptus est Peregrinatio ad loca santa*, Paris 1905; Löfstedt, *Beiträge zur Kenntnis der späteren Latinität*, Upsala 1907; Derselbe, *Spätlat. Studien*, Upsala 1908.

[2]) Vgl. hier vor allem die Arbeiten von Usener, z. B. *Legenden der Pelagia*, 1879; *Acta S. Marinae et S. Christophori*, 1886; *Der heil. Theodosius*, 1890; *Der hl. Tychon*, 907; Gelzer, *Leontios von Neapolis, Leben d. hl. Johannes*, 1893, u. viele andere. — Vgl. auch Vogeser, *Zur Sprache der griechischen Heiligenlegenden*, Diss. München 1907.

Und auch bei dieser ganzen Volksliteratur wird es notwendig sein, die Beziehungen aufzusuchen bei der entsprechenden gleichzeitigen hellenistischen „Kleinliteratur". Wie man die Sprache der christlichen Volksliteratur in Beziehung gesetzt hat zur Sprache der breiten Massen der hellenistischen Zeit, so muß man versuchen, auch die anderen literarischen Beziehungen zur hellenistischen Volksliteratur festzustellen.[1])

3. Die altchristliche Kunstliteratur und ihre Ausdrucksmittel. NORDEN hat uns in seinem Werke über „die antike Kunstprosa" umfassend gezeigt, wie die Ausdrucksmittel, der Stil, rhetorische Prosagesetze usw. in der christlichen Literatur dieselben und ähnliche sind wie in der sonstigen antiken Literatur. Wir stoßen dabei immer wieder auf die Einwirkungen der die ganze spätgriechische Literatur umfassenden Kraft der sophistischen Rhetorik. Sie ist es im Grunde gewesen, die der gesamten Kunstprosa nach allen Seiten hin die Gesetze gegeben hat und diesen Gesetzen hat sich die christliche Literatur größeren Stiles nicht entziehen können[2]); sie wirken nach in der christlichen Rede, der Predigt, im Dialog, im Brief, in der Geschichtsschreibung, in der Apologie, im Traktat usw. Man hat sich den Nordenschen Anregungen leider auf theologischer Seite bisher noch zu sehr verschlossen und daher ein Mittel versäumt, den literarischen Charakter altchristlicher Schriften sicherer zu bestimmen. Es gibt doch zu denken, daß etwa HIPPOLYT Rhythmus und Reim als rhetorische Ausdrucksmittel benutzt, daß man bei GREGOR VON NYSSA die Nachwirkung subtilster rhetorischer Regeln nachweisen konnte, daß nicht bloß bei MINUCIUS FELIX aufs feinste die rhetorische Stilistik gewahrt ist, sondern daß auch bei kirchlichen Männern, wie CYPRIAN und NOVATIAN, natürlich auch bei ARNOBIUS und LACTANZ, der Prosarhythmus sich in rhetorischer Weise angewendet findet, während TERTULLIAN — das ist auch bezeichnend — nicht unberührt ist von dieser Kunst und Künstelei, aber als Stilist eignen Genres sich nicht in fremde Regeln spannen läßt.

Aus der großen Literatur sei auf einiges verwiesen: DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1908; NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, 2. Abdruck, Leipzig 1909; HEINRICI, *Der literarische Charakter der neutest. Schriften*, Leipzig 1908, 100/25; C. G. WILCKE, *Die neutest. Rhetorik*, 1834; E. KÖNIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die*

[1]) Vgl. die Arbeiten v. REITZENSTEIN, z. B. *Ein Stück hellenistischer Kleinlit.* in „Gött. Gel. Nachr." 1904, 308/22 u. a.

[2]) Hierfür ist ganz besonders wichtig der Einfluß der kynisch-stoischen Diatribe und ihres Stiles; vgl. darüber bes. unten § 56, 1; dort auch Literatur.

biblische Literatur komparativisch dargestellt, 1900; J. Albani, *Die Metaphern des Epheserbriefes. Die Bildersprache der Pastoralbriefe*, Zeitschr. für wiss. Theol. 1902, 420f; 1903, 40f; Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I² u. II, 1899; P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, 1904; H. Weinel, *Die Gleichnisse Jesu*, Leipzig 1910⁸; R. Bultmann, *Der Stil der paulin. Predigt und d. kynisch-stoische Diatribe*, 1910. — W. Meyer, *Der akzentuierende Satzschluß in der griech. Prosa vom 4./16. Jahrh.*, Gött. 1891 (vgl. Ges. Abhandl. zur mittelalterlichen Rhythmik, 2 Bde., 1905); Jordan, *Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur*, Leipzig 1905; Bickel, *Der Prosarhythmus* in EAW, I, 268/71. — Bonwetsch, *Der Autor der Schlußkapitel des Briefes an Diognet* in Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1902, 5, 621/34 (über Rhythmus und Reim in der Prosa Hippolyts); Heiler, *De Tatiani apologetae dicendi genere*, Diss. Marb. 1909; W. Fritz, *Die Briefe des Bischofs Synesius v. Kyrene. Ein Beitrag zur Gesch. des Atticismus im 4. und 5. Jahrhundert*, Leipzig 1898; Joh. Bauer, *Die Trostreden des Greg. v. Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik*, 1892. — Hoppe, *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903 (vgl. Bardenhewer, II, 345); Watson, *The style and language of St. Cyprien* in Stud. bibl. et eccl., IV, 1896, 189/324; L. Bayard, *Le Latin de St. Cyprien*, Paris 1901; E. de Jonge, *Les clausules de St. Cyprien*, in Le Musée Belge 1902, 344/63 (vgl. Bardenhewer, II, 457); Laurand, Berl. phil. Wochenschr. 29, 1015f; Wehofer, *Sprachl. Eigentümlichkeiten des klass. Juristenlateins in Novatians Briefen*, in „Wiener Studien" 23, 1901, 269ff; C. Stange, *De Arnobii oratione*, Progr. Saargemünd 1893; Scharnagl, *De Arnobii maioris latinitate*, I—II, Progr. Görz 1894/5; H. Limberg, *Quo iure Lactantius appellatur Cicero christianus*, Münster 1896 (vgl. Bardenhewer, II, 492/4); H. Goelzer, *Gramm. in Sulpicium Severum observationes*, Paris 1883; J. Schell, *De Sulp. Sev. Sallust. Liv. Taciteae elocutionis imitatore*, Münster 1892; H. Goelzer, *Ét. lexicograph.... de la latinité de S. Jérôme;* K. Paucker, *De latinitate Hieronymi*, Berlin 1880 (vgl. Schanz, IV, 448); J. Stix, *Zum Sprachgebr. des hl. Hilarius von Poitiers in s. Schrift de trinitate*, Rottweil 1891; Paucker, *Vorarbeiten zur latein. Sprachgeschichte*, hrsg. v. Rönsch, Berlin 1884; Steeger, *Die Klauseltechnik Leos d. Gr. in s. Sermonen*, Diss., München 1908; Wölfflin, *D. Papst Gelasius als Latinist*, Archiv f. lat. Lexikogr. 12, 1/14; E. B. Lease, *A syntactic, stilistic and metrical study of Prudentius*, Baltimore 1895; Paucker, *Die Latinität des Joh. Cassianus*, Roman. Forsch., II, Erlangen 1886, 391/448; Rönsch in *Collect. philol.*, Bremen 1891, 158ff (zu Optatus); Hartel, *Lucifer v. Cagliari und s. Latein*, im „Archiv für latein. Lexikographie" 3, 1886, 1ff; Nestler, *Die Latinität der Fulgentius*, Progr., Böhm.-Leipa 1905/6; Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890; Elss, *Unters. über den Stil und die Sprache d. Ven. Fortunatus*, Diss., Heidelb. 1907.

C. Die Entwicklung der einzelnen Formen. Die Prosa.

Kap. I. Erzählungen und Geschichtsbücher.

§ 14. Allgemeines.

1. Charakteristik dieser Form. Es ist nicht angängig, bei der Betrachtung der Entwicklungslinien der altchristlichen Literatur eine scharfe Scheidung zwischen der Erzählungsliteratur und den Geschichtswerken zu machen, zwischen Legende und Geschichtsbericht. Freilich eine historische Betrachtung geschichtlicher Ereignisse muß das Glaubwürdige und das Unglaubwürdige scharf voneinander scheiden, aber literaturgeschichtlich betrachtet ist hier gerade zu zeigen, wie aus der rein historischen oder nur leise legendarisch durchsetzten Erzählung sich die Legende oder der religiöse Roman entwickelt hat unter allerlei neuen Einflüssen. Und es ist nun eigentümlich zu sehen, wie tatsächlich fast alle Formen der altchristlichen geschichtlichen Erzählung sich da, wo das geschichtliche Objekt keine neue historische Betrachtung gestattete, zur Legende, zum Roman entwickelte. Auf eine schärfere Begriffsbestimmung kommt es uns in der Zusammenstellung von „Erzählungen und Geschichtsbüchern" keineswegs an. Freilich muß anerkannt werden, daß es notwendig ist, auf eine schärfere Scheidung der literarischen Formen (εἴδη) auch hier hinzuarbeiten unter stärkster Berücksichtigung der entsprechenden Formen der hellenistischen Literatur, aber ob es geraten sein wird, auf die feineren Unterschiede etwa zwischen Roman und Aretologie usw. einzugehen, steht für mich noch dahin.

Vgl. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, der jedenfalls wichtige Fingerzeige gibt.

2. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse. Wir brauchen nicht lange nach einem Grunde dafür zu suchen, daß Christenheit und Kirche der ersten sechs Jahrhunderte die nahe oder ferne Vergangenheit in historischen, erbaulichen, legendarischen Erzählungen, in Geschichtsbüchern und in historischen Werken literarisch fixiert

haben. Wir dürfen diese Erscheinung nicht in erster Linie auf den Einfluß antiker Geschichtsschreibung oder Erzählung zurückführen; es genügt darauf hinzuweisen, daß, wer etwas Großes erlebt hat oder sich an etwas Großes in der Vergangenheit innerlich gebunden fühlt, leicht dazu getrieben wird, in Erzählung oder Geschichtsschreibung davon zu berichten und daß zugleich die dichtende Phantasie unbewußt oder bewußt neuschaffend sich betätigt. Was bei den Griechen zur Geschichtsschreibung trieb, das nationale Bewußtsein von der Größe des Volkes und seiner vergangenen Taten das wurde im Christentum in gesteigertem Maße ersetzt durch das Bewußtsein von der Einheit des menschlichen Geschlechtes als einer Erlösungsgemeinschaft und von der Konzentriertheit alles menschlichen Geschehens um die Person des Erlösers Christus. Dieses „heilsgeschichtliche" Moment gab jeder Art historischen Erzählens innerhalb der alten Christenheit die Intensität. So stellen alle diese historischen Erzählungen eine Form dar, in welcher die Gedanken der christlichen Erlösungsreligion in eigentümlicher Weise gefaßt wurden.

3. Die beiden Entwicklungslinien dieser Form. Aber diese Form gewann doch die verschiedensten Arten, so daß es kaum möglich ist, sie unter einen Generalnenner zu fassen. Zwar ist es nicht berechtigt, den Titel der „Geschichtsschreibung" für alle diese Formen deshalb abzulehnen, weil die christliche Geschichtsschreibung erst mit Eusebius beginne, weil er der erste „christliche Geschichtsschreiber" sei. Der Unterschied zwischen der evangelischen Beschreibung der Geschichte Jesu und der Apostel und der Geschichte des Eusebius und seiner Nachfolger liegt ja viel weniger in der historischen Methode — Eusebius Kirchengeschichte ist im Grunde genau so apologetisch bestimmt, wie die Evangelien und ist auch wie diese nicht ganz frei von Legende, — als in dem Objekt und in der statutarischen Bedeutung, welche die neutestamentliche Literatur für alle Folgezeit erhielt. Erst nach Verlauf eines größeren Zeitraums von ein paar Jahrhunderten war es möglich, den Entwicklungsgang der Kirche historisch zu verfolgen. Inzwischen aber hatten die Evangelien und die Apostelgeschichte jedenfalls seit dem 2. Jahrh. eine statutarische Bedeutung erhalten, „welche ausschloß, daß eine Kirchengeschichte einfach zur Fortsetzung der evangelischen Erzählung wurde." So fängt tatsächlich den Evangelien gegenüber mit Eusebius etwas Neues an. Die geschichtliche Entwicklung hinsichtlich der literarischen Formen altchristlicher geschichtlicher Erzählungen und Darstellungen hat tatsächlich zwei Anfänge. Die erste Entwicklungslinie läuft von den Evangelien und der Apostel-

geschichte durch allerlei Evangelien- und Apostelliteratur und bald auch Märtyrerliteratur halb geschichtlichen, halb legendarischen, oft ganz legendarischen Charakters bei kirchlicher oder antikirchlicher Haltung und verliert sich schließlich ins ganz Legendenhafte, je mehr sie von dem Ausgangspunkte sich entfernte und je mehr die dichtende Phantasie durch den Kanon und die feste geschichtliche Tradition auf bestimmte Seitenwege beschränkt wurde. Und die zweite Entwicklungslinie setzt, freilich vorbereitet, da ein, wo die Kirche bereits eine Geschichte hatte und begann sich in der Welt heimisch zu fühlen und auf eine Zukunft der Kirche blickend sich der Vergangenheit erinnerte. So können wir die ersten 3 Typen christlicher Erzählung: „Evangelien", „Apostelgeschichten" und „Märtyrergeschichten" in ihrer Entstehung im wesentlichen begreifen aus der Geschichte des Urchristentums und der der ersten 2 Jahrhunderte selbst, wenn auch hier bereits das Maß antiken Einflusses zu bestimmen ist, während die beiden jüngeren Typen, die der „Kirchengeschichte" und der „Biographie", in ihren Formen im wesentlichen zu erklären sind aus der Einwirkung der antiken Literatur, wo freilich das christlich bestimmte Objekt doch nun auch wieder in eigentümlicher Weise auf die Form wirkte.

§ 15. Evangelien.

1. Die urchristliche Evangelienliteratur. 1. Ihr Bestand. Sowohl die Eingangsworte des *Lukasevangeliums* (Luk. 1, 1—4), wie auch der Inhalt der Evangelien erweisen überzeugend, daß unsere Evangelien nicht die ersten schriftlichen Erzählungen vom Leben Jesu sind, sondern bereits *literarische Fixierungen* vorangegangen sind, welche Worte und Taten Jesu und der Apostel behandelten. Es ist kein entscheidender Grund dagegen geltend zu machen, daß diese Fixierungen sehr dicht heranreichen an die Zeit Jesu selbst. Aber trotz aller Mühe kann es nicht gelingen, diese Erzählungen oder Redesammlungen genau zu fixieren oder gar nach ihrem literarischen Charakter zu bestimmen. Wenn auch die hier zu behandelnde Literatur sicher mit jenen verlorengegangenen Aufzeichnungen[1]) be-

[1]) Daß die 7 Zeilen eines *Papyrus-Fragmentes von Faijum*, die Mark. 14, 26—30 und Matth. 26, 30—34 in kürzerer Form wiedergegeben, ein Fragment von solchen Aufzeichnungen darstellen, ist unwahrscheinlich; vgl. den Text bei Bickell, Mitteil. aus d. Samml. d. Papyr. d. Erzherzogs Rainer 5, 1892, 78/82; dazu Harnack T U 5, 4, 1889, 481/97; Zahn G K 2, 2, 1892, 780/90. — An eine literarische Abhängigkeit jener den Evangelien zugrunde liegenden Stücke von den antiken *Apophtegmensammlungen* ist nicht zu denken; vielleicht aber an eine Ähnlichkeit mit ihnen, sowie der *Papyrus*

ginnt, so gewinnen wir bei der Betrachtung der Geschichte dieser Literatur doch erst mit den *4 Evangelien* und der *Apostelgeschichte*[1]) historischen Boden. Freilich herrscht hinsichtlich der Chronologie noch manche Unsicherheit. Es herrscht Streit darüber, ob das *Johannesevangelium* erst dem 2. Jahrh. und damit der nachapostolischen Zeit zuzuweisen ist; mehr Übereinstimmung ist darin, daß wir die *synoptischen Evangelien* und die *Apostelgeschichte* der Zeit um das Jahr 70 zuweisen müssen.[2]) Das aber bleibt sicher, daß wir es in diesen fünf Schriften mit originaler literarischer Produktion zu tun haben, daß wir alles, was wir sonst an Evangelienliteratur haben, hinsichtlich der literarischen Geschichte auf diese Anfänge zurückzuführen haben.

2. Ihr literarischer Charakter. Hier steht natürlich nicht in erster Linie der Quellencharakter und die Glaubwürdigkeit dieser Evangelienliteratur in Frage, sondern es ist zu erörtern, wie diese eigentümliche literarische Form zu erklären ist.[3]) Denn die Evangelien bilden eine ganz eigentümliche literarische Form. Ich wüßte aus der ganzen Weltliteratur nichts zu nennen, was man ohne weiteres, rein formal betrachtet, ihnen an die Seite rücken könnte. Es sind Lebensbeschreibungen und doch wird der Rahmen eines gewöhnlichen Lebens weit überschritten, es sind Geschichtsbücher und doch haben die Verfasser sich als alles andre gefühlt denn als Historiker, es

---

von Behnesa jenen ähnelt. Die Sammlungen von Apophtegmen griechischer Philosophen waren ebenfalls von Erzählungsstoffen eingerahmt, wie neben Sammlungen prägnanter pointierter Worte Jesu wohl Sammlungen von Erzählungsstoffen aus dem Leben Jesu existiert haben, die man — im alten Sinne des Wortes — Anekdoten genannt hat. Aber literarische Einflüsse jener auf diese liegen kaum vor. — Als Zusammenstellungen von Herrensprüchen außerhalb der Evangelien vgl. HENNECKE, 7/11; BARDENHEWER, I, 389/91; PREUSCHEN, *Antileg.*, *1905*[2]. — GRENFELL u. HUNT, *The oxyrhynchus Papyri*, I, 1898, 1 ff u. IV, 1904, 1 ff; Dieselben, *Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrhynchus*, Oxford 1908 (dazu ZAHN NKZ 1908- 371/86); ROPES, *Sprüche Jesu*, 1896, TU 14, 2. RESCH, TU 5, 4, 1889; RAUSCHEN, Fasc. 3, 1905; KLOSTERMANN, *Agrapha* in LIETZMANNS kl. Texten 11 (0,40 M.), 1904.

[1]) Text bei WESTCOTT u. HORT, *Novum Testamentum*, Cambridge 1896/8.

[2]) ZAHN, *Einleitung in das NT*[2], 1900 (ca. 62 aramäisches Matthäusev. in Palästina; 64/7 Markusev. in Rom; ca. 75 Ev. und Apostelgesch. d. Lukas, ca. 85 griechisches Matthev., ca. 80/90 Johannesev. vom Apostel Johannes); HARNACK, *Chron.*, I, 1897 (65/70 Markusev.; 70/5 griech. Matthäusev.; 78/93 Ev. und Apostelgesch. d. Lukas, ca. 80/110 d. Johannesev. vom Presbyter Johannes); WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1910[2]; HARNACK, *Lukas der Arzt*, Leipzig 1906; SPITTA, *Das Johannesev. als Quelle d. Gesch. Jesu*, 1910; BOUSSET, *Synoptische Evangelien* in RGG, II, 700/20; angekündigt wird HARNACK, *Neue Unters. zur Apostelgesch. und zur Abfassungszeit der synopt. Evangelien.*

[3]) Vgl. HEINRICI 35 ff. und das für 1911 angekündigte Buch von WENDLAND, *Die urchristl. Literaturformen* in LIETZMANNS Handbuch I, 3.

sind Erbauungsbücher und doch fehlt jedes erbauliche Element, das nicht in der Sache selbst liegt. So viel man auch sucht, man findet in der antiken Literatur nichts, wovon man die Evangelien etwa als formale Fortsetzung oder Fortbildung auffassen könnte[1]), und es bleibt in der Tat bestehen, daß ein eigenartiger neuer Inhalt sich auch eine neue eigenartige Form schafft. Und das ist das Große an der Form der Evangelien, daß sie so ungeheuer schlicht und einfach ist, daß sie das Größte in die Form einer einfachen Erzählung zu fassen weiß, in eine „Erzählung von den unter uns vollendeten Ereignissen" (Luk. 1, 1). Wer als erster diese Form geschaffen, ob MATTHÄUS der Apostel, in aramäischer Sprache, oder MARKUS oder ein Vorgänger des Markus, steht dahin. LUKAS blickt jedenfalls auf sie zurück und schließt nun ganz von selbst in einfacher Erzählungsform als die „zweite Erzählung" (Act. 1, 1) die „Apostelgeschichte" an das Evangelium an, um nach den Taten und Lehren Jesu nun die Taten und Lehren der Apostel unter der Wirkung des Geistes Jesu zu beschreiben.[2]) — Während die 3 ersten Evangelisten ihre Erzählung auf Grund eigener Erinnerung und fremder mündlicher oder schriftlicher Überlieferung möglichst einfach und wortgetreu gestaltet haben, hat der Verfasser des Johannesev. (m. E. so gut wie sicher der Herrenjünger JOHANNES gegen Ende des ersten Jahrhunderts) die ihm bekannte Form der Evangelien zu einem Buche (*βίβλιον* Joh. 20, 30) ausgestaltet, das bei aller Einfachheit doch eine

[1]) Daß die Geschichtserzählung der Evangelien nicht unabhängig ist von der *jüdisch-israelitischen Geschichtsauffassung*, ist sicher; zumal die Apokalyptik hat auf die Geschichtsauffassung gewirkt, aber ich sehe nicht, daß starke Fäden von der israelitischen Geschichtserzählung im Alten Testament und der jüdischen in den Apokryphen (Makkabäerbücher usw.) nach der Gesamtform der Evangelien hinüberlaufen. Vgl. ADALBERT MERX, *Der Einfluß des Alten Testaments auf die Bildung und Entwicklung der Universalgeschichte*, Verhandlungen des internationalen Orientalistenkongresses zu Hamburg p. 195 f; R. KITTEL, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung im Alten Testament*, Leipzig 1896.

[2]) An eine direkte Einwirkung der antiken *Praxeis-Literatur* (PSEUDO-KALLISTHENES, *πράξεις Ἀλεξάνδρου*) und ihrer Nachfolger auf die Apostelgeschichte ist kaum zu denken. Eher wird man zu berücksichtigen haben, daß das hellenistische Judentum auch hier der Vermittler der äußeren Form gewesen ist. Ohne diese indirekte antike Einwirkung ist der Charakter der Apostelgeschichte gewiß nicht zu erklären. Daß LUKAS Briefe und Aktenstücke, ein Stück eines Tagebuches mitteilt, ist freilich nicht besonders wunderbar, aber daß er und wie er große Reden, die er sicher selbst komponiert und stilisiert hat, mitteilt, ist echt antik; das hat er gewiß aus jüdisch-hellenistischer Geschichts- und Chronikschreibung gelernt. Auch die Art der Komposition der Reden Jesu bei JOHANNES, die nicht stenographische Referate darstellen, sondern aus der ganzen Auffassung Jesu seitens des JOHANNES geboren sind, verbürgt das nicht geringe Berührtsein des Autors von der hellenistischen literarischen Formenwelt.

Form und Sprache zeigt, wie sie nur ein großer Künstler schaffen kann. Wenn das den wahren Künstler auszeichnet, daß er sein Objekt von der tiefsten Seite her intuitiv erfaßt und von da aus das Bild des Objekts neu entwirft, so zeigt sich Johannes wahrhaft groß darin, wie er die Erzählungsform der Evangelien benutzt zu einem dramatischen Gemälde Jesu, das im Himmel beginnt und mit den Erscheinungen des Auferstandenen endigt. Das Johannesev. ist sonach auch in der Form der Höhepunkt der Evangelienliteratur.

II. Die Fortführung der Evangelienliteratur. 1. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse der „apokryphen Evangelien". Die hier geschilderte Evangelienliteratur hat eine weitverzweigte Fortsetzung in den sogenannten *„Apokryphen"* d. h., nach dem jetzigen Begriff des Wortes, *nicht kanonischen* Evangelien erhalten. Tatsächlich aber hat der größte Teil dieser Literatur zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten kanonische Geltung gehabt. Für die Entstehung dieser Literatur sind drei Momente von entscheidender Bedeutung. a) Die allgemeine Anerkennung der synoptischen Evangelien und des Johannesev. als alleinige kanonische Autorität fällt nicht mit ihrer schriftlichen Fixierung zusammen, sondern ist das Ergebnis eines Prozesses, der erst im 2. Jahrh. zu festerer Gestaltung führte und auch dann noch Möglichkeiten der Weiterbildung nicht völlig ausschloß. Die mündliche Überlieferung ging neben der schriftlichen noch lange Zeit gleichwertig einher. So sehen wir es aus den Bruchstücken des leider verlorenen Werkes des in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. lebenden und schreibenden Papias von Hierapolis[1]), dessen *„Erklärungen von Aussprüchen des Herrn"* zwar nicht selbst wirklich ein neues Evangelium bilden wollen, aber er wollte den Schatz von Erläuterungen und Ergänzungen zu den Reden des Herrn oder zur evangelischen Geschichte überhaupt sammeln, der ihm auf dem Wege der Tradition zugekommen war. Dies Unternehmen des Papias läßt sich im einzelnen leider in seiner Form nicht mehr genau erkennen. So ist es erklärlich, daß viele sich getrieben fühlten, die Evangelienliteratur aus dem Schatze der Überlieferung zu vermehren, mochte ihnen nun wirkliches, neues Material zur Verfügung stehen oder nicht. b) Aber auch die mehr oder weniger frei dichtende Phantasie ist am Werke gewesen, die Evangelienliteratur zu vermehren. Können wir schon hier und da

[1]) Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien; Ausg. der Fragmente von Preuschen *Antilegomena*, Gießen 1901, 54/63; 145/52; 1905², 91ff; 195ff. — Zahn, FGK 6, 1900, 109/57; Leimbach, RE³, 14, 642/54; Bardenhewer, I, 537/47; Blass, *Papias bei Eusebius* 1907. Vgl. auch unten § 67, 1.

in den kanonischen Evangelien ihre Spuren entdecken, so wuchs diese Bewegung im Laufe der Zeit mehr und mehr. Besonders die lange Zeit zwischen der Kindheit und dem öffentlichen Auftreten Jesu und dann die Zeit nach der Auferstehung boten dieser Phantasie freien Spielraum. Wurde man in kirchlichen Kreisen mehr und mehr mißtrauisch gegen dieses freie Walten der Phantasie, so fand diese neue Evangelienliteratur ganz besonders Förderung, ja geradezu ihre Heimstätte da, wo die Phantasie sich so wie so in allerlei freien theologischen Spekulationen erging, nämlich in den Kreisen der gnostischen Christen. c) Das dritte Moment zur Erklärung der Entstehung dieser Evangelienliteratur liegt schon mehr nach der theologischen Seite. Das Bestreben, gewisse häretische, insbesondere gnostische Lehranschauungen auf die urchristliche Zeit bezw. die Lehre Jesu selbst zurückzuführen, gab Anlaß zur Anfertigung einer ganzen großen gnostischen Evangelienliteratur, welche freilich nur in dürftigen Resten auf unsere Zeit gekommen ist. Dagegen muß die Evangelienliteratur, welche sich im wesentlichen als theologisch irgendwie interessierte Bearbeitung kanonischer Stoffe darstellt, also die Arbeiten des PAPIAS, MÄRCION, TÄTIAN hier außer Betracht bleiben.

E. PREUSCHEN, *Antilegomena, die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, herausgegeben und übersetzt*, 1901, 1905²; KLOSTERMANN, *Apocrypha* (Aus Origenes 1. Lukashom.; Hebräerev., Ebionitenev., Ägypterev., Thomasev., Matthiasüberl., Philippusev., Ev. d. Eva, Oxyrhynchuslogia, Papyrusfragm. vermeintl. Evangelien) in LIETZMANNS kl. Texte 8, 1910² (0,40 M.); SWETE, *Zwei neue Evangelienfragmente* in Lietzmanns kl. Texte 31, 1908 (0,40 M); HENNECKE, *Neutest. Apokryphen in deutscher Übersetzung und mit Einleit.*, Tüb. 1904. WALTER BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909.

2. Grundzüge der Geschichte dieser Literatur. Von dieser Evangelienliteratur sind nur verhältnismäßig dürftige Reste auf uns gekommen, und ihre Datierung, die Bestimmung ihrer Entstehungsverhältnisse usw. ist zurzeit zum großen Teil noch sehr unsicher. Es ist daher noch nicht möglich, die eigentliche Geschichte dieser Evangelienliteratur zu schreiben. Die Hauptpunkte dieser Geschichte sind folgende. a) Die spätestens in der ersten Hälfte des 2. Jahrh., wahrscheinlich aber noch in der Zeit 60—100 erfolgende Abfassung des aramäischen *Hebräerevangeliums*[1]), von dem einige

[1]) Ausg. v. PREUSCHEN, 1901, 3—8; vgl. 106/107; 1905², 3ff, 136ff. — ZAHN, GK II, 2, 1892, 642/723; HARNACK, I, 6/10; *Chron.* I, 631/51; BARDENHEWER, I, 379/83; HENNECKE, 11/21; HANDMANN TU 5, 3, 1888; ROUVANET, *Étude exégétique et crit. de l'evangile des Hébreux Thèse*, Cahors 1904.

interessante Stückchen erhalten sind. Nach Form und Inhalt trat die Arbeit den synoptischen Evangelien zur Seite und stand besonders dem Matthäusev. nahe, wenn es nicht gar eine bloße Überarbeitung des hebräischen (aramäischen) Grundtextes des Matthäusev. gewesen ist. b) Die ebenfalls noch vor der Mitte des 2. Jahrh. liegende Entstehung des *Ägyptervangeliums*[1]) mit nach den geringen Resten nicht mehr sicher bestimmbarem Charakter. c) Das nur in kleinen Bruchstücken erhaltene *Ebionitenevangelium*[2]) (oder Evangelium der zwölf Apostel), wohl noch dem 2. Jahrh. entstammend, das aber weiter nichts ist, als eine tendenziöse Bearbeitung des Stoffes der kanonischen Evangelien. d) Auch das *Petrusevangelium*[3]), aus der Mitte des 2. Jahrh. stammend, von dem uns ein größeres interessantes Stück, enthaltend die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, erhalten ist, bringt zwar stofflich gegenüber den kanonischen Evangelien nichts historisch Neues, stellt aber, rein literarisch betrachtet, insofern etwas Neues dar, weil hier der Schritt von der historischen Erzählung zur phantasievoll ausgeschmückten Erzählung entschieden gemacht ist. e) Diese Wege gingen nun eine große Menge von *Evangelien gnostischer und häretischer Herkunft*[4]), welche, meist der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. entstammend, sich als freie Schilderungen des Lebens Jesu darstellen mit einem mehr oder weniger starken Einschlage häretisch-tendenziöser Dichtung. Die Kirche hatte gerade hier kein Interesse an der Erhaltung und so haben wir von dieser ganzen großen Literatur nur dürftigste Nachrichten und Reste. f) Ein besonderer und für uns durch die großen uns erhaltenen Reste wesentlich greifbarerer Evangelientypus wurde ebenfalls noch im 2. Jahrh. in den sogenannten *Kindheitsevangelien* geschaffen, welcher von der höchsten Bedeutung für die ganze

[1]) Preuschen, 1905, 2f; 135f. Hennecke, 11/23; Zahn, GK II, 2, 628/42; derselbe, NKZ, 1900, 361/70; Harnack, I, 12/14; Chron. II, 1, 612/22; Bardenhewer, I, 386/92.

[2]) Ausg. v. Preuschen, 1901, 9/11; 110/2; 1905², 9ff, 141ff. — Zahn, GK II, 2, 724/42; derselbe, NKZ, 1900, 361/70; Harnack, I, 205f; *Chron.*, I, 625/31. Hennecke, 24/7; Bardenhewer, I, 383/6.

[3]) Ausg. v. Preuschen, 1901, 13/8; 113/8; 1905², 15ff; 145ff; auch Rauschen, Fasc.³, 47/58; neue Rezension v. Klostermann in Lietzmanns kl. Texte 3, 1903 (0,30 M.). — Bardenhewer, I, 392/7; Hennecke, 27/32; Zahn, *Das Evangelium des Petrus*, 1893; Harnack, Chron. I, 474f 622/5 u. TU 9, 2², 1893; v. Schubert, *Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments*, 1893; derselbe, *Das Petrusev.*, 1893. Völter, ZNTW, 1905, 368ff (Petrusev. soll identisch sein mit dem Ägypterev.), Usener ib. 1902, 353/8.

[4]) Vgl. die Zusammenstellung bei Hennecke, 33/44.

Geschichte der Kirche geworden ist. *Das Protevangelium des Jacobus*[1]), dessen Abfassung in der ursprünglichen Form wohl schon in die erste Hälfte des 2. Jahrh. fällt, erzählt die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu mit besonderem Interesse für die Maria, deren Eltern Joachim und Anna. Wenn seine Erzählung auch offenbar auf phantasiereiche Tradition zurückgeht, so stellt sie in schöner zum Teil geradezu gewandter Darstellung geschrieben, literarisch etwas Neues dar, weil hier ein Anfang freierer, romanhafter Erzählung gemacht worden ist. Auch in gnostischen Kreisen scheint man diesen Zweig gepflegt zu haben; eine uns erhaltene *„Kindheitsgeschichte des Herrn von Thomas"*[2]), die allerlei phantastische Anekdoten von dem Jesusknaben erzählt, geht, wie es scheint, auf eine ähnliche gnostische Schrift aus der Mitte des 2. Jahrh. zurück. g) Allerlei sonstige Sagen über Jesu Leben haben dann im Laufe der Zeit ihren literarischen Niederschlag gefunden. Das Bedürfnis, die Wahrheit des Christentums aus seiner Geschichte zu erweisen und speziell den Pilatus zum Bekenner Christi zu machen, hat die sogenannte *Pilatusliteratur* hervorgerufen, deren Anfänge wohl bereits ins 2. Jahrh. zu verlegen sind. Die *„Acta Pilati"*[3]) (auch *„Evangelium des Nicodemus"* genannt), dem 4. oder 5. Jahrh. entstammend, sind die literarische Vollendung dieser für die Folgezeit einflußreichen Literatur. Ja selbst lokales Interesse hat zur literarischen Fixierung legendarischer Stücke geführt. Der *Briefwechsel Jesu mit dem König Abgar von Edessa*[4]), dem 3. Jahrh. entstammend, ist durch dieses Interesse zustande gekommen und ist dann literarisch

---

[1]) Ausg. v. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*[2], Lips. 1876, 1/50; Kap. 1/11 auch bei Rauschen, Fasc. 3, 59/68; vgl. Grenfell, *An Alexandr. erotic fragment* etc., 1896, 13/9 u. W. Wright, *Contribut. to the apoc. lit.* 1865, 3/7. — Zahn, G K II, 774/80; Harnack, I, 19/21, *Chron.* I, 598/603; L. Conrady, *Die Quelle der kanon. Kindheitsgeschichte Jesus'*, Gött. 1900; Bardenhewer, I, 403/7; Hennecke, 47/63 (deutsche Übersetzung); Zahn, N K Z 1902, 19 ff.

[2]) Ausg. v. Tischendorf, a. a. O. 140/57; Wright, a. a. O. 11/6. — Zahn, G K II, 768/73; Harnack, I, 15/7, Chron. I, 593/5; Conrady St. Kr. 1903, 377 ff; Hennecke, 63/73 (deutsche Übers.).

[3]) *„ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου"* = Gesta oder Acta Pilati und davon zu trennen der „Descensus ad inferos"; Ausg. Tischendorf, *Evangel. apocr.*, 1876[2], 210/432. — Lipsius, *Die Pilatusakten*[2], 1886; E. v. Dobschütz, *Christusbilder*, 1899, TU 18; Bardenhewer, I, 409/11; Mommsen, Z N T W 3, 195/205; Hennecke, 74/6; eine syrische Übersetzung edierte mit latein. Version Rahmani, 1908.

[4]) Text bei Eusebius, I, 13; deutsche Übers. Hennecke, 76/9. Bardenhewer, I, 453 f; Dobschütz, Z W Th, 1900, 422/86.

in den *Thaddäuslegenden*[1]) noch erheblich weitergebildet worden. h) Die Ausläufer. Alles oder fast alles, was gnostisch oder häretisch an dieser ganzen Literatur war, ist mit der Besiegung des Gnostizismus offiziell ausgeschieden worden, aber trotzdem hat diese ganze Evangelienliteratur ihre kirchliche Fortsetzung erhalten. Das Ansehen der kanonischen Evangelien verhinderte eine Fortbildung ihrer Stoffe in der Kirche, aber um so mehr konnte die doch nun einmal lebendige und gerade die Urgeschichte des Christentums und die Person Jesu und der Maria mit Liebe umfassende Phantasie die leeren Stellen des Lebens Jesu und vor allem seiner Mutter fortspinnend literarisch behandeln. So reicht die literarische Fortsetzung dieser Nachblüte der Evangelienliteratur bis tief in das Mittelalter hinein. Aus der ganzen Marienliteratur sei hier nur eine Schrift erwähnt, *„die Himmelfahrt der seligen Maria"*[2], die wie die verschiedenen Übersetzungen (die Schrift existiert griechisch, lateinisch, arabisch) und verschiedenartigen Rezensionen beweisen, eine weite Verbreitung gehabt haben muß.[3]) Verfaßt ist die „Himmelfahrt" von einem unbekannten Mann wohl um 400; hier wird erzählt, wie Maria in wunderbarer Weise durch die Luft nach Jerusalem gebracht in Gegenwart der Apostel gestorben, in Gethsemane begraben, dann aber von Christus ins Paradies versetzt worden sei. Wir haben es hier mit den Anfängen weitverbreiteter Legenden zu tun. —

3. Der literarische Charakter. Von einem völlig einheitlichen Charakter dieser Erzählungsliteratur ist sonach nicht zu reden. Es hat diese Literatur aber ihre Geschichte, und damit ihren geschichtlich sich wandelnden literarischen Charakter. Wenn wir aber diese literarische Geschichte verstehen wollen, so müssen wir vor allem beachten, daß wir diese Literatur hier nicht vom Gesichtspunkte des „Apokryphen" betrachten dürfen: dies ist ein der Dogmatik und Dogmengeschichte entnommener Begriff. Für diese sind kanonisch und apokryph Gegensätze. Hier aber galt es zu zeigen, — und das geht schon aus unseren Bemerkungen hervor — wie eben die Geschichte dieser Evangelien eine literarische Einheit und Entwick-

[1]) Syr. Text hrsg. v. PHILLIPS, *The doctrine of Addai*, London 1876, außerdem armenische und griechische Textgestalten. — LIPSIUS, *Die edessenische Abgarsage*, 1880; ZAHN, FGK I, 350/82 (die Doctrina Addaei seien die Acta Edessena, die dem Eusebius vorlagen); BARDENHEWER, I, 453/9; DOBSCHÜTZ, *Christusbilder* 1899.

[2]) *„De transitu beatae Mariae"*, Text bei TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Lips. 1866, 114ff; vgl. ZÖCKLER, *Maria*, RE[3], 12, 309ff, bes. 313.

[3]) Vgl. auch *Johannis liber de dormitione Mariae;* vgl. ZAHN, NKZ, 1899, 377/429; DIEKAMP, *Hippolytus v. Theben*, 1898; BAUMSTARK im Oriens christianus 1904, 379/92.

lungskette darstellt, durchaus im Zusammenhange mit den kanonischen Evangelien. Kann also auch der Historiker diese ganze Literatur nur ganz vereinzelt als Quelle anerkennen, empfindet man auch von den Evangelien herkommend diese Literatur als einen Rückschritt, als in keiner Weise an die Bedeutung der Evangelien heranreichend, so darf doch die Literaturgeschichte den scharfen Schnitt zwischen dieser Literatur und den Evangelien nicht machen; sonst bleibt ihre Entstehungsgeschichte ganz im Dunkeln. Steht diese Literatur also nicht nur inhaltlich, sondern auch formal unter den Evangelien, vor allem unter dem Johannesevangelium, so ist sie gegenüber einer vorwiegend theologisch interessierten Literatur eins der Zeugnisse dafür, daß auch rein literarische Bedürfnisse, ich möchte sagen, Bedürfnisse schöner, romanhafter Literatur im alten Christentum in besonderer Art Erfüllung fanden.

§ 16. Apostelgeschichten.

1. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse. Die Gründe, welche die Entstehung einer Nachblüte der Evangelienliteratur über den Vierevangelienkanon hinaus erklären, kommen in ganz ähnlicher Weise in Betracht für die Entstehung von Fortführungen des Stoffes der Apostelgeschichte. Aber während bei den Evangelien wenigstens die Linie sich verfolgen läßt, welche von der geschichtlich orientierten kanonischen Evangelienliteratur über die Literatur, welche noch in einem gewissen Zusammenhang mit der mündlich oder schriftlich tradierten Geschichte steht, zu der rein phantastischen Dichtung führt, treten uns die nachkanonischen Apostelgeschichten erst in einer Fassung und in einem Stadium historisch greifbar entgegen, wo von keinem oder doch nur einem sehr beschränkten direkten Zusammenhange mit der Geschichte mehr die Rede sein kann. Daß der Schluß der Apostelgeschichte in Act. 28, 31 jedenfalls nicht der beabsichtigte Schluß der Erzählung der „Taten der Apostel" gewesen ist, bezweifle ich nicht. Aber ob je eine irgendwie historisch geartete Fortsetzung der Erzählung von den Aposteln existiert hat, läßt sich nicht sagen. Aber vermuten läßt sich, daß gerade der Mangel einer historischen Überlieferung über die Schicksale und Taten der meisten Apostel, ebenso wie bei den leeren Stellen im Leben Jesu, die Phantasie zur Erfindung gereizt hat. Es herrscht nun aber ein noch nicht entschiedener Streit darüber, ob man dem *Gnostizismus* eine entscheidende Rolle bei der Entstehung dieser phantasiereichen Apostelerzählungen zuweisen soll oder ob man an-

nehmen darf, daß auf kirchlich-orthodoxer Seite, speziell in vulgärkatholischen Kreisen, die ersten Anfänge dieser Literatur zu suchen sind.[1]) Ist das erstere der Fall, so geht die Entwicklungslinie so, daß der Gnostizismus diesen Erzählungszweig schuf, zugleich in dem theologischen Interesse seine besonderen Anschauungen in die Apostelzeit zurückzuverlegen, daß dann aber die Kirche sich dieser Literatur bemächtigte. Im andern mir wahrscheinlicheren Falle aber verschlingen sich die Entwicklungslinien dieser Literatur, indem zwar ihre Entstehung nicht von einem antikirchlichen Interesse getragen war, aber diese Literatur aus den unteren Sphären, wo die Anschauungen sich mannigfach mischen, unkirchliche Elemente in sich aufnahm, so bei den Gnostikern aufgenommen und fortgebildet wurde, während die Kirche wiederum zum Teil im direkten Gegensatz gegen die gnostische Aktenliteratur diesen Literaturzweig in besonderer Weise kirchlich ausbildete.

Lipsius u. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, 3 Bde., Leipzig 1891ff; K. Schmidt, *Acta Pauli*, 2. Aufl., 1905; E. Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen.* Tübingen u. Leipzig 1904.[2])

2. Die Entwicklung dieser Literatur zum altchristlichen Roman. Die Grundzüge der geschichtlichen Entwicklung sind auch hier nur unvollkommen erkennbar und im einzelnen viel umstritten. Der kirchliche Presbyter, der, nach den Forschungen von Karl Schmidt zu urteilen, wohl um 180 und wohl in Kleinasien die *„Paulusakten"*[3]) verfaßte, wollte eine nicht tendenzlose Ergänzung zu den Pauluserzählungen der kanonischen Apostelgeschichte bieten. Sein umfangreiches Werk, von dem einige größere Stücke, vor allem auch die Geschichte der Thekla, einer Jungfrau, die trotz des elterlichen Widerstandes dem Paulus nachfolgte und selbst predigte, und die Erzählung des Märtyrertodes des Paulus, auch ein unechter Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern[4]) erhalten sind, ist in allem wesentlichen nicht Geschichte, sondern Legende. Vielleicht hat die Theklageschichte einen gewissen historischen Hintergrund.[5])

[1]) Vgl. dazu u. a. Corssen, GGA, 1904, 702/24 u. ähnlich Piontek in Sdraleks Kirchengesch. Abhdl. 6, 1908, 1ff.

[2]) Vgl. Pick, *The apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew a. Thomas*, Chicago 1909.

[3]) Ausg. K. Schmidt, *Acta Pauli*, Leipzig 1905[2]. (Koptischer Text mit deutscher Übersetzung.) — Harnack, II, 169/76; Corssen, GGA, 1904, 402/24; Zahn, GK, II, 2, 865/91; Bardenhewer, I, 418/28; Schmidt, *Ein neues Fragment der Heidelb. Acta Pauli*, 1909.

[4]) Vgl. Harnack in SB Berl. Ak., 1905, 3/35.

[5]) Vgl. Harnack ThLZ, 1904, 323; Holzey, *Die Theklaakten*, München 1905; vgl. Gebhardt, *Passio S. Theclae virginis*, TU, 22, 2, 1902 (enth. d. Akten u. Übersetzungen der Acta Pauli et Theclae).

Hinsichtlich des literarischen Charakters müssen wir schon hier, also in kirchlichen Kreisen, den Beginn des altchristlichen Romanes sehen. Und es ist interessant zu sehen, daß diese christliche Romanliteratur gerade zu einer Zeit einsetzt, wo innerhalb der griechischen Profanliteratur diese Art erzählenden Romanes, nur wesentlich mehr auf das Schicksal eines Liebespaares und infolgedessen erotisch zugespitzt, einsetzt. Die Romanschriftsteller LUKIOS VON PATRÄ[1]), ANTONIUS DIOGENES und viele andre[2]) sind hier vorangegangen und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, wie die mit den Paulusakten einsetzende Romanliteratur ihr besonderes Interesse an der Fortsetzung der Apostelgeschichte nahm, so die Form im wesentlichen dieser vielgelesenen griechischen Profanliteratur entnommen wurde, wie auch ihre ganze wunderbare phantastische Darstellung von daher ihre Erklärung findet. Es läßt sich dieser Zusammenhang mit dem griechischen Roman nach verschiedenen Seiten hin ausführen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß auch das erotische Element im altchristlichen Roman nicht fehlt, aber gleichsam in das Gegenteil verkehrt; aus der Erotik ist die geschlechtliche Asketik geworden. Das dramatische Element der Wiedererkennungsszenen taucht dann später in den Klementinen auf.

Noch vor dem Jahr 200 folgten, wohl auch Kleinasien entstammend, die *Petrusakten*[3]) nach, welche nun des Petrus Lebensgeschichte behandelten, aber nach den uns erhaltenen Resten, die vor allem den Handel des Petrus mit SIMON dem Magier und den Märtyrertod des Petrus enthalten, zu urteilen, noch stärker sich als Erzeugnis des antiken Geistes im Sinne jener Romanliteratur darstellen. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den wohl schon im 2. Jahrh. entstandenen *Johannesakten*[4]), die von einem gewissen LEUCIUS herstammen werden, bei den *Andreasakten*[5]) und den wohl dem 3. Jahrh. entstammenden *Thomasakten*, deren erste Niederschrift wohl in

---

[1]) Vgl. BÜRGER, *De Lucio Patrensi*, 1887.

[2]) Vgl. über diese CHRIST, *Gesch. d. griech. Lit.*[5] u. ROHDE, *Griech. Roman*[2], 1900.

[3]) Ausg. d. Fragmente v. LIPSIUS in *Acta apostolorum apocrypha*, 1891, I, 68/102; deutsche Übers. bei HENNECKE, 383/423. — Vgl. K. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten*, TU 24, 1, 1903; ZAHN, GK, II, 2, 832/55; HARNACK, *Chron.* I, 549/60; BARDENHEWER, I, 414/8; G. FICKER, *Die Petrusakten*, 1903; FLAMION in Rev. d'hist. eccl. 1908/10, passim.

[4]) Ausg. v. BONNET, Acta apost. apocr., 1898, II, 1, 151/216; deutsche Übers. bei HENNECKE, 423/59. — ZAHN, *Acta Johannis*, 1880; derselbe, NKZ 1899, 191/218; derselbe, GK II, 2, 856/65; HARNACK, Chron. I, 541/3; BARDENHEWER, I, 434/42.

[5]) Ausg. der Fragm. von BONNET in *Acta ap. apocr.*, II, 1, 1898, 1/127; HENNECKE, 459/73 (deutsche Übers.). — HARNACK, *Chron.* I, 543/5; BARDENHEWER, I, 432/7.

syrischer Sprache erfolgt ist.[1]) Wie weit alle diese häretischen Kreisen entstammen, ist zweifelhaft und strittig. Diese ganze Literatur hat nun aber ihre ausgedehnte Nachgeschichte gehabt, welche zu Bearbeitungen, Erweiterungen und Übersetzungen, die vor allem der Verkirchlichung dienten, geführt hat, die im einzelnen hier nicht verfolgt werden können.

Eine besondere Geschichte hat dann noch ein hierher gehöriger Literaturzweig erhalten, der sich an den Namen des CLEMENS v. ROM knüpft. In der ersten Hälfte des 3. Jahrh. muß in Rom ein Roman entstanden sein, der, *„Wanderungen des Petrus"* betitelt, in romanhafter Form erzählt, wie Clemens von Rom der Schüler des Petrus wurde und was er mit ihm zusammen erlebte; es handelte sich in diesem (in der Urform nicht erhaltenen) Roman also im wesentlichen um eine Fortspinnung des Fadens der Petruserzählungen überhaupt, aber auf gnostisch-ebionitischer Grundlage, so daß durch den Roman indirekt Elemente des häretischen Judenchristentums weitergegeben wurden. Dieser Roman ist nun aber im beginnenden 4. Jahrh. in zweifacher Weise bearbeitet worden, nämlich in den sogenannten *pseudoklementinischen Rekognitionen*[2]), welche den Roman erzählen, aber vor allem dazu benutzen, um häretische Gedanken (arianischer Art?) zu verkündigen und dann in anderer Weise in den 20 *pseudoklementinischen Homilien*, welche mit ähnlicher Tendenz die Missionspredigten des Petrus wiedergeben wollen.[3]) Hier ist nun schon der Übergang vollzogen von der eigentlichen phantasiereichen Erzählungsliteratur zu der im wesentlichen rein theologisch interessierten Literatur.

Der altchristliche Roman endet hier in der Theologie. Aber die Bedeutung jener ganzen romanhaften Literatur für die alte Christenheit, die Verbreitung und die Bekanntschaft der alten Christenheit mit ihr kann gewiß nicht hoch genug angeschlagen

[1]) Ausg. v. WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles*, I, 171/333 (syrischer Text), II, 146/298 (englische Übersetzung), London, 1871; M. BONNET, *Acta Thomae* in Acta apocr., II, 2, 1903 (griech. Text); HENNECKE, 473/544 (deutsche Übers.) — BARDENHEWER, I, 442/8.

[2]) Ausg. M. gr. 1; DE LAGARDE, *Clem. Rec. syriace* Lipsiae 1861. — BARDENHEWER, I, 355/7; über die Clementinen vgl. BARDENHEWER, ib. 351/63; UHLHORN, RE³, 4, 171/9; WAITZ, *Die Pseudoklementinen*, TU 25, 4, 1904; CHAPMAN, ZNTW 9, 21ff; 147ff; HARNACK, II, 518/40; BOUSSET, GGA, 1905, 425ff; derselbe, ZNTW 5, 18/27; HILGENFELD, ZWTh 1906, 66/133.

[3]) Ausg. v. de LAGARDE, *Clementina*, Leipzig 1865. — BARDENHEWER, I, 352/5. Über die beiden Epitomai aus den Homilien (Ausg. v. DRESSEL, 1859), vgl. BARDENHEWER, I, 358.

werden, zumal in den Kreisen, in denen die theologischen Spitzfindigkeiten doch niemals rechten Eingang fanden, wohl aber eine phantasiereiche Erzählung.

Vgl. E. v. Dobschütz, *Der Roman in der altchristlichen Literatur* in Deutsche Rundschau, 28, 1902, 87/106 und E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*[2] (von Schöll), Leipzig 1900; E. Schwartz, *5 Vorträge über den griechischen Roman*, 1896.

§ 17. Märtyrergeschichten.

1. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse. Das lebhafte und sich schnell verzweigende Interesse der ältesten Christenheit an geschichtlicher Erzählung des Lebens Jesu und der Apostel fand seine historische Fortsetzung und Fortbildung in dem Interesse für die Erzählung der letzten Tage derer, die ihren Glauben in der Verfolgung bewährt oder gar mit dem Märtyrertode besiegelt hatten. Dieses Interesse aber fand den literarischen Niederschlag in den sogenannten *Märtyrerakten*, unter welchem Ausdruck man alles zusammenfaßt, was an historischen, teilweise legendarischen oder gänzlich legendarischen Berichten über Leiden und Tod von Märtyrern die alte Christenheit hervorgebracht hat. Die Christenverfolgungen waren ja im allgemeinen nicht regellose Ermordungen von Christen durch Volkshaufen, sondern die Christen wurden im außerordentlichen (polizeilichen) Verfahren bezw. im ordentlichen Kriminalprozeß abgeurteilt, über den natürlich ein amtliches Protokoll aufgenommen wurde.[1]) Wie solch ein Protokoll ausgesehen hat, sehen wir z. B. aus einem von Eusebius aufbewahrten *Briefe des Dionysius von Alexandrien*, in welchem sich die Abschrift eines solchen Protokolls befindet (Eusebius, K.G. VII 11, 6—11). Solche amtlichen Protokolle, von denen uns ein paar Reste erhalten sind (und auch die noch in bearbeiteter Form), sind natürlich von dem allergrößten, historischen Wert, aber sie gehören als Protokolle weder zur Literatur, noch als Arbeiten heidnischer Schreiber zur christlichen Literatur. Aber freilich, sie bilden die literarische Vorstufe für alle Märtyrergeschichten, so daß also auch hier wieder eine antike Berichtform von entscheidendem Einflusse auf die christliche Literatur wird. So scheinen denn eine Reihe von christlichen Märtyrererzählungen nichts anderes

[1]) 4 antike Protokolle über Verhandlungen über Kindesraub usw. bietet z. B. Lietzmanns kl. Texte, Heft 14, 1908[2] (0,40 M.), Nr. 18/21; vgl. überhaupt Witkowski, *Epistulae privatae graecae, quae in papyris aetatis Lagidarum servantur*, 1906 und Erman u. Krebs, *Aus den Papyris der kgl. Museen*, 1899 (mit deutschen Übersetzungen).

als mehr oder minder starke christliche Überarbeitungen dieser Protokolle zu sein, wie etwa die Erzählungen von dem *Martyrium der Scilitaner* und dem des *Justin und seiner Genossen*. Anderseits aber regte das herrliche Objekt selbst schon früh zu selbständiger Beschreibung in Form der geschichtlichen Erzählung oder auch des Briefes an. Man wird die Märtyrerakten in Briefform kaum hier als zur Briefliteratur gehörig ausscheiden dürfen, da schon das älteste derartige Martyrium, das des Polykarp vom Jahre 155 (166?), an die Adresse der Gemeinde von Philomelium gerichtet, sich zugleich mit seinem Berichte an die ganze Christenheit wendet und auch inhaltlich die Briefform lediglich als Einkleidung für eine Erzählung benutzt.

2. Der allgemeine Charakter. Auch bei diesen Märtyrergeschichten ist das rein historische Interesse im allgemeinen nicht das entscheidende gewesen, sondern das apologetisch-erbauliche. Die herrliche Standhaftigkeit der Märtyrer war ein Ruhmesblatt in der Geschichte des Christentums und sollte als solches der Nachwelt überliefert werden. Doch kann man nicht sagen, daß bei den echten ältesten Märtyrerakten sich dieses Moment sehr stark und ungebührlich in den Vordergrund stellte. Die geschehene Geschichte selbst war an sich Apologie genug. Die Protokolle, die man sich verschaffte, auch wohl, wie im Falle der unter Diokletian ca. 304 hingerichteten Märtyrer Tarachus und seiner Genossen, von den Gerichtsbeamten käuflich erwarb, enthielten ja schon die standhaften und das Christentum verteidigenden Worte der Märtyrer. Da der Verlauf der Verhandlung im allgemeinen ein sehr ähnlicher war, so nehmen die auf Grund von Prozeßakten verfaßten Märtyrergeschichten oft einen stereotypen Charakter an.[1])

[1]) J. Geffcken, *Die Acta Apollonii* in NGW, 1904, 262/84 will jedenfalls einen Teil der alten Märtyrerakten für Tendenzliteratur ohne historischen Hintergrund erklären; „sie sind mehr oder minder dramatisierte Apologetik"; dagegen Harnack in „Deutsch. Literaturz.", 1904, 2464/9 und in SB Berl. Ak. VII, 1910, 105/25. Harnacks Gegengründe haben starkes Gewicht, indem er als die ursprünglichen Motive der Abfassung dieser Akten nicht das Bedürfnis der erbaulichen Erzählung, sondern das Bedürfnis, authentische Kunde von dem Fortwirken Christi in der Gemeinde zu bekommen, bezeichnet. Aber auch dies Motiv erscheint erbaulich und apologetisch und die Beziehungen zur apologetischen Literatur sind doch recht deutlich. Ich glaube, daß man nicht die Alternative: „Freier Bericht" oder „Protokoll" stellen, sondern auf einer Mittellinie sich einigen muß; es finden hier leise Übergänge vom Bericht zur Erzählung statt. Nach dem gegenwärtigen Stande der Frage scheint Harnack im wesentlichen recht zu haben, doch muß eine weitere Äußerung v. Geffcken jetzt abgewartet werden. Vgl. noch Geffcken, *Die Stenographie in d. Akten der Märtyrer* im Archiv für Stenogr. 57, 1906, 81/9.

3. Antike Märtyrerakten. Wir haben durch die Papyrusfunde jetzt einen besseren Einblick in antike Gerichtsverhandlungen, die uns die Papyri im Wortlaut aktenmäßig darbieten, bekommen, und es ergibt sich die interessante Tatsache, daß ebenso, wie die christlichen Märtyrerakten von einfacher Erzählung zu phantastischer Ausschmückung fortschritten, auch solche *heidnische Akten* eine ähnliche Ausschmückung erfuhren. Liegen hier Zusammenhänge vor? Adolf Bauer antwortet: „Ein direkter Zusammenhang der heidnischen und christlichen Akten könnte also höchstens darin gefunden werden, daß man in christlichen Kreisen durch die Verbreitung solcher Akten und in deren Ausschmückung einem heidnischen Vorbild gefolgt ist. Allein selbst das ist unwahrscheinlich; auch diese Übereinstimmung ist zufällig und in der Natur der Sache begründet: wohl aber haben die beiden unabhängig von einander aus analogen Voraussetzungen und durch gleichartige Interessen entstandenen Literaturzweige, wie der Vergleich gelehrt hat, eine gleichartige Entwicklung genommen."

Adolf Bauer, *Heidnische Märtyrerakten* im Archiv für Papyrusforschung, Bd. I, Leipzig 1901, S. 29/47; vgl. dazu Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur*, Nachr. d. Ges. d. Wiss. in Gött. phil. histor. Cl., 1904, S. 326ff.

4. Die ältesten Märtyrerakten. Im wesentlichen Darstellung von wirklich erlebter Geschichte, noch nicht romanhafte, legendenhafte Ausschmückung sind die ältesten Märtyrerakten. Ein derartiges unschätzbares Dokument ist das bereits oben genannte, in griechischer Sprache geschriebene älteste uns erhaltene *Martyrium des Bischofs Polykarp von Smyrna*[1] († 155; oder 166?), denn die Erzählungen über das Lebensende der Apostel und des Ignatius von Antiochien entstammen einer weit späteren Zeit. Der Zeit des Marc Aurel (um 165) entstammen sodann zwei andere griechische Berichte über das *Martyrium des Karpus, Papylus und der Agathonike*[2], von denen die beiden ersten zu Pergamon dem Feuer überliefert wurden, die letzte sich freiwillig hineinstürzte, und das *Martyrium*

[1]) Ausg. v. Gebhardt, *Ausgew. Märtyrerakten*, S. 1/13; auch bei Rauschen, Heft I, 1904; Th. Zahn, *Ignatii et Polyc. fragm.*, 1876, 132/68; deutsche Übers. in BKV von Mayer. — Bardenhewer, II, 615/6. Vgl. H. Müller, *Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyriums*, Progr. Pad. 1908.

[2]) Ausg. v. Gebhardt, 13/7; Ausg. mit Kommentar v. Harnack, TU 3, 3/4, 1888, 433/66; Ausg. v. Rauschen, III, 89/96. — Bardenhewer, II, 616/8; Guibert, in Rev. des Quest. Hist. 83, 1908, 5/23 (die Akten seien erst aus der decischen Verfolgung). Eine spätere Überarbeitung der Akten siehe M. gr. 115, 105/26.

des christlichen Philosophen und Apologeten Justin[1], der zu Rom mit einigen anderen Märtyrer wurde. Beide Berichte sind schlicht und einfach, aber gerade in der schlichten Erzählung von einer ergreifenden historischen Wahrheit. Die Form des *Briefes* hat der griechische Bericht, den *die Gemeinden von Vienne und Lyon an die kleinasiatischen und phrygischen Gemeinden*[2] über die über sie ergangenen Verfolgungen des Jahres 177/8 schickten. Einen kleinen, in aller Schlichtheit und Einfachheit sich getreu an die Prozeßakten haltenden *Bericht über die Verhandlungen gegen sechs Christen aus Scili*[3] in Nordafrika, die im Jahre 180 in Karthago den Märtyrertod erlitten, ist zugleich das älteste lateinische Martyrium, wie auch das älteste, christliche lateinische Literaturdenkmal überhaupt. Etwa aus dem Jahr 185 stammt *das Martyrium des Apollonius*[4], dessen (im wesentlichen erhaltener) griechischer Text vielleicht ein lateinisches Original hinter sich hat; Apollonius, ein vornehmer und gebildeter Mann, ist nach des Eus. im einzelnen freilich unsicheren Berichte in Rom Märtyrer geworden. Das Martyrium nimmt sehr stark den Charakter einer Apologie des Christentums an, aber wie es scheint, viel weniger durch Zutaten des Schreibers als durch einfache Wiedergabe der hochstehenden Worte, die Apollonius vor der Anklagebehörde für sein Christentum selbst gesprochen hat. Literarisch höher, als die bisher genannten, steht eine Erzählung von dem *Martyrium der beiden Frauen Perpetua und Felicitas*[5] und dreier Männer, die 202/3 in Karthago den Märtyrertod erlitten, und zwar nicht nur insofern, als der Inhalt von tiefergreifender Wirkung ist, sondern auch die Form hier deutlich einen Schriftsteller verrät, der über einen aktenmäßigen Bericht heraus zu tiefer, mächtiger Darstellung vordringt; aus den Märtyrerakten ist hier eine historische

[1]) Ausg. v. GEBHARDT, 18/21; v. ROBINSON in Texts a. Studies, 1891 u. OTTO, Corp. Apol., III[3], 266ff; auch bei RAUSCHEN, Heft 3, 1905, 97ff. — BARDENHEWER, II, 618/9; HARNACK, *Chron.* I, 282, Anm. 1.

[2]) Ausg. v. GEBHARDT, 28/43. — BARDENHEWER, II, 619ff; HIRSCHFELD in S. B. Berl. Ak., 1895, 381/409.

[3]) Ausg. v. ROBINSON, *Text a. Studies*, I, 2, 1891, 104/21; v. RAUSCHEN, III, 104/6; GEBHARDT, 22/7; der griech. Text von USENER, Bonn 1881. — ZAHN, GK II, 2, 992/7; BARDENHEWER, II, 620/3.

[4]) Ausg. v. GEBHARDT, 44/60; Ausg. mit Kommentar und deutsch. Übers. v. KLETTE, TU 15, 2, 1897, 91ff; RAUSCHEN, III, 69/88. — JOH. GEFFCKEN, NGW, 1904, 262/48 (s. oben S. 84,1); BARDENHEWER, II, 623/7; HARNACK, SBA 1893, 721/46; SEEBERG, NKZ, 1893, 836/72; MAX, PRINZ V. SACHSEN, *D. hl. Märtyrer Apollonius*, 1903.

[5]) Ausg. v. GEBHARDT, 61/95; deutsch im Auszug v. KRÜGER, Chr. W., 1890, 785/90. — MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique*, 1901, 70/96; D'ALÈS, *L'auteur de la Passio Perpetuae* in Rev. de l'hist. eccl., 1907, 5/18; BARDENHEWER, II, 627/31.

Märtyrergeschichte geworden; es hat darum auch viel für sich, wenn man den Bericht mit TERTULLIAN in Verbindung gebracht hat. Der lateinische Text wird das Original, der griechische wird eine frühe Übersetzung sein. Mit der griechischen *Passio des Pionius*[1]), der um 250 den Märtyrertod erlitt, kommen wir bereits in die Zeiten der decianischen Verfolgung und nun beginnt eine lange Reihe von Berichten über Martyrien, die von den Zeiten der decianischen Verfolgung (um 250) bis zu den Verfolgungen des Diokletian und Lizinius und hier noch in die Kreise der Arianer[2]) führt, die wir hier im einzelnen nicht aufführen wollen. Eine literarische Entwicklungsgeschichte dieser ersten Märtyrerliteratur läßt sich noch nicht geben, wenn überhaupt eine Entwicklung dieser Literatur, soweit sie wirklich Berichtliteratur ist, stattgefunden hat, wie zu bezweifeln ist. — Diese Art der Literatur ging aber sehr bald auch über das griechisch-römische Sprachgebiet hinaus. So haben wir syrische Märtyrerakten über Martyrien unter Diokletian, Lizinius und König Sapor II. von Persien, aus dem 4. Jahrhundert stammend.[3])

Vgl. v. GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Berlin 1902; KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 1901, 2,50 M. Sehr gut orientiert A. EHRHARD, *Die griechischen Martyrien*, Straßburg 1907, S. 1/30; dort auch weitere Literatur. BARDENHEWER, II, 611/41; NEUMANN, Der römische Staat, I, 1890, 274ff.

5. Die Zusammenstellung von Märtyrergeschichten. EUSEBIUS[4]), den wir nachher noch als ersten bedeutenden Kirchenhistoriker kennen lernen werden, hat sein Interesse dieser Literatur zugewandt und (wohl noch vor 303) eine leider verlorene *Sammlung alter Märtyrerakten*[5]) veranstaltet, unter denen jedenfalls eine Reihe uns bekannter Akten des 2. und 3. Jahrh. sich befanden, deren Umfang im einzelnen sich nicht mehr bestimmen läßt. Doch hat er auch selbständig diese Literatur vermehrt durch seine dem Jahre 313 entstammende kleine Schrift *über die palästinensischen Mär-*

---

[1]) Ausg. v. GEBHARDT, 96/114. — BARDENHEWER, II, 631f.

[2]) Vgl. BATIFFOL, *La passion de St. Lucien* in Compte rendu v. Internat. Katholikenkongreß 1891, 2 sect. 181/6; derselbe, römische Quartalschr., 1892, 35/51; 1893, 298/301; VETTER, *D. hl. Georg*, 1896. FRIEDRICH, S. Bericht Münch. Ak., 1879, 2, 159ff. KRUMBACHER, *D. hl. Georg in d. griech. Überlief.* wird in Abhdl. d. Münch. Ak. erscheinen.

[3]) Texte bei BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, 7 Bde., Paris 1890ff; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 346; DELEHAYE, *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II.* in Patrol. Orient., 2, 4, 1908, 401/560; TH. NÖLDEKE in Festschrift zur Philologenversamml., Straßburg 1901, 13/22.

[4]) Ausg. usw. vgl. oben S. 41,4.

[5]) Vgl. HARNACK, II, 110f.

tyrer[1]), welche 303/10 Verfolgung oder Tod erlitten; von der Schrift existiert im griechischen Urtexte vollständig nur der von Eus. als Anhang für die „Kirchengeschichte" gemachte Auszug, das Ganze nur in syrischem Texte. Von diesen Zusammenstellungen von Märtyrergeschichten leitet zur geschichtlichen Gesamtbetrachtung der Verfolgungen über eine eigenartige lateinische Schrift des Rhetors L. Caecilius Firm. LAKTANTIUS[2]) mit dem Titel *„Über den Tod der Verfolger"*[3]) aus dem Jahre 313/4 oder 320 n. Chr.[4]). Es ist eine historische Tendenzschrift. Sie will zeigen, wie es allen denjenigen Kaisern sehr übel bei ihrem Tode ergangen sei, die die Christen verfolgt haben und sie bringt infolgedessen auch eine Menge historisches Material zu den Christenverfolgungen, vor allem der Epoche, die der Verfasser selbst mit erlebt hat, der diokletianischen Verfolgungen herbei. Die Schrift atmet den glühendsten Haß gegen die römischen Kaiser, die die Christen verfolgt haben, und hat offenbar den Zweck, von einer Fortsetzung dieser Verfolgungen abzuschrecken. Der historische Wert des Schriftchens ist bei der genannten Tendenz vorsichtig abzuwägen und nicht zu hoch einzuschätzen, aber als literarisches Denkmal einer Darstellung, die es mit den Martyrien zu tun hat, steht es doch bei aller Einseitigkeit recht hoch. — Auf dem Gebiet der syrischen Kirche sammelte der ca. 420 gestorbene Bischof von Maipherkat, MARUTHAS[5]) die Akten der Märtyrer, welche in Persien um die Mitte des 4. Jahrh. den Tod erlitten hatten.[6])

6. Die Martyrologien. Sehr früh bereits im 2., vor allem aber seit dem 3. Jahrh., begann eine Art Verehrung der Märtyrer; man feierte ihre Gedenktage und das gab wohl von selbst den Anlaß diese Gedenktage in Form von Kalendarien zusammenzustellen. Solche müssen im Osten wie im Westen auch in Rom bereits im 3. Jahrh. vorhanden gewesen sein; sie sind uns aber verloren ge-

---

[1]) Vgl. VIOLET in TU 14, 4, 1896, deutsche Übers. des syr. Textes; HALMEL, *Die paläst. Märtyrer* etc., Essen 1898; beste Ausg. v. SCHWARTZ u. MOMMSEN in Gr. Chr. Schr. Eus., II, 2, 1908.

[2]) Ausg. usw. vgl. oben S. 473.

[3]) Ausg. v. BRANDT im CSEL 27, 1897; deutsch in BKV. — BARDENHEWER, II, 484/7; J. KOPP, *Über den Verf. d. Buches de mort. persecutorum*, München 1902; JAGELITZ, *Über d. Verf. d. Schrift de mort. pers.*, Prog., Berlin 1910.

[4]) Vgl. SEECK, *Gesch. d. Untergangs d. antik. Welt*, I, 1895, 426/30; HARNACK, II, 422f.

[5]) Vgl. BARDENHEWER *Patr.*[3] 340; Eb. NESTLE, RE[3], 12, 392f.

[6]) Ausg. v. BEDJAN, *Acta Martyrum et sanct.*, II, 1891, 57/396; deutsch b. P. ZINGERLE, *Echte Akten heiliger Märtyrer des Morgenlandes*, Innsbruck 1836.

gangen. Es kamen neue Märtyrer zu den alten, man führte also die Listen fort, es erweiterte sich im 4. Jahrh. die Tradition von den Märtyrern und wurde Legende, man setzte wohl auch Gedenktage hinzu, die weniger zu den Märtyrer-, als den Heiligengedenktagen zu rechnen sind, Todestage von Bischöfen u. a.; so sind allmählich die *Martyrologien* entstanden.

Am meisten an die Art der alten Martyrologien scheinen sich die des Ostens gehalten zu haben, so vor allem das sogenannte *syrische Martyrologium*[1]) vom Jahre 412, das aber auf ältere Quellen, die zum Teil arianischer Herkunft sind, zurückgeht. Das älteste erhaltene Martyrologium des Abendlandes ist ein Verzeichnis der Gedächtnistage von Märtyrern „*Depositio martyrum*", aus dem Jahre 336 stammend, das aber in seinen Grundbestandteilen schon im 3. Jahrh. konzipiert wurde. Es findet sich im sog. *römischen Chronographen*[2]), einem Handbuch für die Stadt Rom vom Jahre 354. Es werden übrigens hier schon Bischofs- und Märtyrerkalender nebeneinander gestellt. Zusammengearbeitet dagegen sehen wir beide in dem *karthagischen Martyrologium*[3]), das der Zeit um 500 entstammt. Eine ganz eigenartige Bewandtnis hat es mit dem in unserem Texte dem 7. Jahrh. entstammenden *Martyrologium Hieronymianum*[4]), das nichts mit HIERONYMUS zu tun hat, dessen erste Gestalt wohl um 425 entstand aus einem Zusammenarbeiten verschiedener Provinzialkalender und das dann weiter um 530 mit dem orientalischen Kalender zusammengearbeitet wurde; und dann haben noch viele Hände an diesem Martyrologium gearbeitet. Es erklärt sich diese Entstehungsgeschichte, die uns auf Nennung eines Autors verzichten läßt, aus dem liturgischen Zweck dieses großen und immer vergrößerten Märtyrer- und Heiligenkalenders. Aus diesen Quellen schöpften die Martyrologien des Mittelalters, die im allgemeinen einfach den hier gebotenen Stoff übernahmen und ergänzten durch Hinzufügung historischer oder legendarischer Heiliger, indem die Form bald mehr einer zusammenhängenden Darstellung, bald mehr der eines

---

[1]) Ausg. mit lat. Übers. u. Kommentar v. DE ROSSI u. DUCHESNE in *Acta Sanct.* Nov. II, 1, 1894, L—LXIX; deutsche Übers. bei E. EGLI, *Altchristl. Studien*, 1887; kl. Ausg. in deutscher Übers. in LIETZMANNS kl. Texten 2, 1903 (0.40 M.) 8/16. — Vgl. ERBES, ZKG 1904, 329ff; 1905, 1ff; 463f.

[2]) Ausg. v. MOMMSEN, in ASG 1850, 547ff und MGh. a IX, 1, 1892, 13/196; Ausg. der depos. episc. u. mart. in LIETZMANNS kl. Texten ib. 3/5.

[3]) Ausg. v. MABILLON in *Vett. Anall.* III, 398ff; vgl. EGLI a. a. O. 108ff; kl. Ausg. bei LIETZMANN a. a. O. 5/8.

[4]) Ausg. v. DE ROSSI u. DUCHESNE, Act. Sanct. Nov. II, 1894, 1ff.

Kalenders sich näherte. Die Martyrologien wurden so zu Heiligenkalendern[1]).

Grundlegend ist Hans Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin 1900; Zöckler, RE³, 1, 140 5. Für die geschichtl. Fortführung der Martyr. ins M. A. vgl. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen-âge*, Paris 1908.

7. Die legendarische Fortführung der Märtyrergeschichten und die Märtyrerromane. Inzwischen aber war die Tradition und die dichtende Phantasie des Volkes, das sich mit besonderem Interesse dieser ganzen Märtyrerliteratur widmete, am Werke gewesen und hatte seit dem 4. Jahrh. das echte oder doch jedenfalls in seinen Grundbestandteilen echte Material von Martyrergeschichten, teils durch an das Historische anknüpfende Dichtung und Ausschmückung, teils durch freie Erfindung ohne viel oder ohne jeden historischen Kern, bedeutend vermehrt. So ist das uns erhaltene *Martyrium des Bischofs Ignatius von Antiochien*[2] im 4. oder 5. Jahrh. entstanden; noch später entstand die fast rein romanhafte *Geschichte von der hl. Agnes*[3]), die, ihrem himmlischen Bräutigam treu, die Bewerbungen des Stadtpräfekten um sie für seinen Sohn zurückwies und dann schließlich den Märtyrertod erleidet. Es liegen diese in üppiger Fülle entstehenden Märtyrerromane durchaus auf der oben besprochenen Entwicklungslinie christlicher Romane, die wir in den apokryphen Apostelgeschichten fanden und nachher in den Mönchsgeschichten und Romanen, aus einem anderen Zweige der kirchlichen Literatur entstehend, wiederfinden. In diesen Geschichten fließen zusammen: historische Nachrichten, phantastische Steigerung des Wunderbaren, Aberglaube, Askese und neben anderen gelegentlich auch selbst heidnische Erzählungen und Mythen[4]), wie überhaupt diese ganze Erzählungsliteratur unter starkem Einflusse von der hellenistischen Kleinliteratur her gestanden hat.

§ 18. Chronik und Kirchengeschichte.

1. Die allgemeinen Entstehungsverhältnisse. Alles was die alte christliche Kirche an eigentlichen kirchengeschichtlichen

[1]) Über Menäen (Synaxaria, Menologien) als Sammlungen zu liturgischen Zwecken für Heiligentage vgl. z. B. Ph. Meyer in RE³ 12, 574. — Vgl. noch Dufourcq, *Études sur les Gesta martyrum romains*, 3 Bde., 1900/7; Urbain, *Ein Martyrologium der christl. Gemeinde zu Rom am Anf. d. 5. Jahrh.*, TU 21, 3, 1901.

[2]) Ausg. v. Zahn, *Ign. et Polyc. epist. etc.*, Lips. 1876, 301/6; dort 307/16 ein zweites griechisches Martyrium, wohl aus dem 5. Jahrh. — Vgl. Bardenhewer, I, 143 5.

[3]) Ausg. Ruinart, III, 82 ff u. *Acta sanct.*, Jan. II, 350/363. — Vgl. Zöckler, RE³, 1, 243 f.

[4]) Vgl. z. B. H. Delehaye, *St. Cassiodore;* Mélanges Paul Fabre. Études d'histoire du moyen-âge, Paris 1902, 40/50; Ehrhard, *Die altchristliche Lit.*, 1900, 551.

Werken hervorgebracht hat, kann literaturgeschichtlich nicht etwa als rein genuines Gewächs der christlichen Religion betrachtet werden, sondern muß im Zusammenhange der Entwicklungslinie der antiken Literatur betrachtet werden. Daß sie entwicklungsgeschichtlich nicht anknüpfen können an die Linie, welche uns von den evangelischen Geschichten zu den phantasievollen Erzählungen, die wir eben geschildert haben, führt — der Roman knüpft an die Geschichtsschreibung an, aber nicht umgekehrt — ist klar, aber die kirchliche Geschichtsschreibung kann auch nicht als eine direkte Fortführung der evangelischen Geschichtserzählung oder der Apostelgeschichte aufgefaßt werden. Jene sind literaturgeschichtlich genuine Gewächse auf dem Boden des Christentums, eine literarische Form, die durch ihren Inhalt, ihre innere Bedeutung und ihre baldige statutarische Bedeutung für die Kirche eine derartige Sonderstellung einnehmen in der christlichen Literatur, daß keine Geschichtsschreibung sich selbst als Fortsetzung der evangelischen Geschichtserzählung auffassen könnte und auch tatsächlich je deren direkte Fortsetzung gewesen ist.

Geschichtsschreibung setzt geschichtliches Interesse voraus. Das Interesse am Leben Jesu und dem der Apostel war geschichtlich bestimmt, aber doch im Grunde rein religiös. Geschichtliches Interesse erwuchs dem Christentum erst an und infolge seiner eigenen Geschichte. Aber dieses Interesse war auch nicht rein geschichtlich, sondern apologetisch bestimmt. Wir müssen die Wurzeln des spezifisch christlichen Geschichtsinteresses in der Apologetik suchen, der Apologetik sowohl gegen Heiden, wie gegen Häretiker. Es ist dabei also nicht bloß daran zu denken, daß man, wie Eusebius (vgl. seine K. G. I, 1 am Ende), durch solche geschichtliche Darstellung das ehrwürdige Alter des Christentums darlegen wollte, nicht nur seine Göttlichkeit an seiner Geschichte, sondern man wollte auch und hatte ein Interesse daran, zu zeigen, in welcher Weise das reine Evangelium von Jesus und den Aposteln her bis zur Gegenwart weitergegeben sei.

Aber erst zu einer Zeit sehen wir die christliche Geschichtsschreibung im engeren Sinne erstehen, wo das Christentum ganz in die antiken Bildungsformen eingegangen war. Und das weist uns auf den Einfluß der Antike. Die Griechen sind die geborenen Geschichtsschreiber. „Kein Volk", sagt KRUMBACHER, die „Chinesen vielleicht ausgenommen, besitzt eine so reiche historische Literatur, als die Griechen." Eusebius war sie zum Teil bekannt. Er will, wie er selbst sagt, auch durch sein Werk dieser allgemeinen Geschichtsforschung dienen.

So haben wir die beiden Wurzeln der Kirchengeschichtsschreibung im Christentum selbst und in der Antike beisammen.

Vgl. bes. in dem ob. (S. 24,4) genannten Werke von BÄHR, IV. Bd., 2. Aufl.: *Die christlichen Geschichtsschreiber Roms*, S. 183/257. F. CHR. BAUR, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852, S. 1—38. OTTO SEECK, *Die Entwicklung der antiken Geschichtschreibung* in „Deutsche Rundschau", 1896, Bd. 28, S. 91ff; 251ff; E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode*, 3./4. Aufl., 1903. W. KÖHLER, *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte*, Tübingen 1910; für die spätere Zeit vgl. M. BÜDINGER, *Die Universalhistorie im M. A.*, Denkschr. d. Wien. Ak., Bd. 46; M. SCHULZ, *Die Lehre von der histor. Methode bei den Geschichtsschreibern des M. A.*, 1909.

II. Die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung. 1. Vor Eusebius. EUSEBIUS fühlt sich selbst in seiner K. G. als der erste Kirchenhistoriker und weiß keinen Vorgänger zu nennen, „wenn ich nicht etwa hierher rechnen will einzig und allein unbedeutende Mitteilungen, in welchen der eine oder der andre Stückwerke von Erzählungen aus selbsterlebten Zeiten in dieser oder jener Weise hinterlassen hat". Quellenstellen, zerstreute Nachrichten älterer Schriftsteller, das ist das Ganze, was Eusebius vor sich sieht, was er nun zu einer Einheit verbinden will. Daß zu diesen Quellen, die Eus. hier im Auge hat, auch die historischen Partien des aus 5 Büchern bestehenden, verlorenen Werkes des HEGESIPPUS *Hypomnemata*[1]) gehört haben, ist nicht zu bezweifeln; aber das Werk des Hegesipp war keine Kirchengeschichte, sondern ein antihäretisches Werk mit gewissen geschichtlichen Interessen. Viel mehr als eine Sammlung von biblischen, vielleicht auch heidnischen Geschichten kann das erste „*Geschichten*"[2]) betitelte Buch eines verlorenen Werkes des Bischofs THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN[3]), der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. wirkte, nicht gewesen sein, selbst wenn dieser Theophilus identisch sein sollte mit den von JOHANNES MALALAS[4]), dem Verfasser einer *Weltchronik*[5]) im 6. Jahrh. mehrfach zitierten Chronographen THEOPHILUS. Das wohl dem Jahre 202 entstammende, verlorene Werk eines gewissen JUDAS[6]) „*über die siebzig Wochen bei Daniel*"[7]), das chronologische Berechnungen bis zum 10. Jahre der Regierung des Severus enthält, zeigt zum ersten Male, daß die Apokalyptik und die christliche Wiederkunftserwartung mit

[1]) Vgl. unten § 47, 2.
[2]) Vgl. BARDENHEWER, I, 286.
[3]) Vgl. oben S. 39,4.
[4]) Vgl. über ihn KRUMBACHER[2], 326f.
[5]) Ausgabe von DINDORF, Bonn 1831 in Corp. script. hist. Byz.
[6]) Vgl. BARDENHEWER, II, 66/8; ZAHN, FGK, 6, 293ff; HARNACK, II, 23.
[7]) Vgl. Eus. 6, 7; Hieronymus, de vir. ill. 52.

den daraus folgenden Berechnungen des Endes ein gewisses Interesse für geschichtliche Daten und Ereignisse erweckt hat.

Bezeichnend aber ist, daß Eusebius auch das (nur in kleinen Resten erhaltene) Werk des SEXTUS JULIUS AFRICANUS[1]), das, etwa dem Jahre 221 entstammend, den Titel „*Chronographien*"[2]) führte, und das Eusebius sicher eifrig benützt hat, nicht als Vorgänger gelten lassen will. Dieses Werk war eine im wesentlichen chronologisch interessierte Weltchronik von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 221. Aber trotz Eusebius muß man bei Julius Afric. die ersten greifbaren, wenn auch noch ganz unvollkommenen Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung suchen, denn der rein apologetische Standpunkt, wie er von Justin im Anschluß an die alexandrinisch-jüdischen Gelehrten vertreten wurde, ist schon verlassen; es handelt sich schon nicht mehr bloß darum das höhere Alter des Christentums zu erweisen, sondern schon die jüdischen und christlichen Geschichtsüberlieferungen einzuordnen in den Gang der Gesamtentwicklung, wenn auch die Gesamtbetrachtung durchaus christlich-kirchlich ist, entsprechend den apokalyptischen Weltperioden, welche in der Danielapokalypse ihre Grundlage haben. Und es ist wichtig zu beobachten, daß Julius Afric. in enge Fühlung getreten ist mit der alexandrischen Theologie; er war selbst zeitweise in Alexandrien. Sein Unternehmen einer Weltchronik steht infolgedessen auch im Zusammenhange mit den den Alexandrinern wohlbekannten griechischen Geschichts- und Chronikwerken, denen er sich in Form und zum Teil inhaltlich angeschlossen hat, wenn auch die neue Aufgabe den Charakter in manigfacher Weise verändert haben mag.

Auf ähnlicher Linie steht, wenn sie auch von geringer Bedeutung ist, die wohl dem Jahre 234 entstammende *Weltchronik* des schismatischen römischen Gegenbischofs HIPPOLYT[3]), die zwar nur teilweise im Original erhalten, doch in den Grundzügen sich rekonstruieren läßt.[4]) Sie geht vielleicht auf Julius Africanus und auf *die*

---

[1]) S. Jul. Africanus, aus Libyen (?) oder aus Emmaus, wohl Offizier, lebte in Emmaus in Palästina, zahlreiche Reisen, lebte bis nach 240. — Ausg. M. gr., 10, 51/108; 11, 41/8. — HARNACK, RE[3], 9, 627/8; GELZER, *Sextus Jul. Africanus und die byzantinische Chronographie*, 2 Bde., 1880/96; BARDENHEWER, II, 219/28; HARNACK, II 89/91.

[2]) Ausg. d. Fragm. ROUTH, *Reliquiae sacrae*[2], II, 238/309; 357/509; dazu PITRA, *Anal. sacr.*, II, 292. — Vgl. GELZER, a. a. O., Bd. I; E. SCHWARTZ, AGG 40, 2, 1894.

[3]) Vgl. oben S. 46,2.

[4]) Ausg. von BAUER, *Die Chronik des Hippolyt*, TU 29, 1, Leipzig 1905 (erste Edition des ersten Teils der griechischen Chronik mit den latein. Fortführungen der Chronik); vgl. MOMMSEN im MG 9, 1892, 78/140; BARDENHEWER, 539/41; HARNACK, II, 236/41.

kleine Chronographie des Clemens von Alexandrien in dessen Werk Stromata (I, 21, 109–136) zurück und ist selbst ein kleines wesentlich chronologisch interessiertes Kompendium der Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Gegenwart. Nehmen wir endlich noch das durch die Passahstreitigkeiten vermehrte Interesse an den Datierungen, so haben wir die Quellen und Vorgänger des Eusebius im wesentlichen beschrieben.

Vgl. bes. Fr. Overbeck, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Universitätsprogramm, Basel 1892.

2. Eusebius von Cäsarea.[1]) Es ist im Grunde nicht, wie man annehmen sollte, der „Sieg" des Christentums über das antike Heidentum im 4. Jahrh. oder wenigstens die Tatsache, daß durch Constantin den Großen im beginnenden 4. Jahrh. das Christentum Licht und Luft im römischen Reiche bekam, der Grund und die Veranlassung für kirchenhistorische Forschung und Darstellung gewesen. Denn die Anfänge der kirchenhistorischen Arbeit des Eusebius an seinen beiden Werken gehen noch bis in die Zeiten bezw. sogar vor die Zeiten der diokletianischen Verfolgung zurück. Aber immerhin können wir doch geltend machen, daß das Christentum schon durch die Verfolgungen des 3. Jahrh. sich seiner inneren Kraft bewußt und des endlichen Sieges gewiß geworden war, so daß dieses Gefühl schon von selbst dazu einlud „die großen und bedeutungsvollen Tatsachen der Geschichte" (K. G. I, 1) und „den gnädigen und liebevollen Beistand des Erlösers" historisch zu beschreiben.

Eusebius, seit 313 Bischof von Cäsarea (ca. 265–340 lebend) stand durch seinen gelehrten Lehrer Pamphilus mit Origenes und den Alexandrinern in Verbindung, gehörte also in den Kreis derer, die den Verschmelzungsprozeß zwischen der Antike und dem Christentum beförderten und auf diese Weise antike literarische Ströme in das Christentum einleiteten, wie auch Eusebius selbst einen nicht geringen Teil der antiken historischen Literatur gekannt hat, freilich oft gerade das beste nicht. Schon der Titel seines ersten großen kirchengeschichtlichen Werkes „παντοδαπὴ ἱστορία" (oder χρονικά) „*vielfältige*" besser „*allgemeine Weltgeschichte*", gewöhnlich *Chronik*[2]) genannt, ist dem Werke des unter Hadrian lebenden griechischen Profanhistorikers Kephalion[3]) entlehnt. Dieses nur in Übersetzungen

[1]) Ausg. usw. vergl. oben S. 41,4.

[2]) Ausg. v. Schoene, *Eusebii Chron. libr. II*, 2 Bde., 1866/75; eine Ausg. der armen. Übers. v. Karst in Gr. Chr. Schr. angekündigt. — A. Schöne, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, 1900.

[3]) Vgl. über ihn Christ, *Gesch. d. griech. Literatur*.

vollständig bekannte Werk des Eusebius steht noch auf der Linie der durch Julius Afric. inaugurierten christlichen Chronographie, indem sein erster Teil (χρονογραφία) die Geschichte antiker Völker nach wesentlich chronologischen Gesichtspunkten, der 2. Teil aber (χρονικὸς κανών) die jüdisch-christliche und die antike Geschichte in Kolumnen nach chronologischen Gesichtspunkten nebeneinanderstellte von Abraham 2017 v. Chr. bis zum Jahre 325 n. Chr. Aber dies erste historische Werk hat offenbar den Eusebius weiter getrieben und so ist die erste christliche *Kirchengeschichte* entstanden, die ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία[1]), welche auch sofort den Höhepunkt der kirchenhistorischen Darstellung der alten Kirche überhaupt bildet. Diese Geschichte behandelt, bei Jesus Christus beginnend, die ganze Geschichte der Kirche bis zum Jahre 323. Das Werk, aus zehn Büchern bestehend, stellt in seiner Form insofern einen wesentlichen Fortschritt über die bisherige Chronographie dar, als hier der rein chronologische Gesichtspunkt zwar nicht aufgegeben, aber doch in den Hintergrund gedrängt ist durch die fortlaufende Erzählung von der Geschichte der Kirche, ihrer Gründung, ihren Schicksalen, ihren großen Männern, ihren bedeutenden Werken usw. Zwar steht das Werk formal nicht auf der Höhe antiker Geschichtsschreibung, da es dem Eusebius doch nur in geringem Grade gelungen ist, das große mit emsigem Sammelfleiß zusammengeholte geschichtliche Material, dessen, wenn auch oft kritiklose, Mitteilung für uns unschätzbar ist, zu einem geschlossenen Bilde zu verarbeiten. Aber als ein erster Versuch hat es eine entscheidende Stelle in der Entwicklungsgeschichte der christlichen historischen Literatur, wie auch seine apologetische Geschichtsauffassung, welche die Kirchengeschichte als einen Kampf zwischen der Welt des Bösen und dem Gottesreiche des Logos betrachtet, von der größten Bedeutung für die Kirchengeschichtsschreibung der Folgezeit gewesen ist; man kann aber nicht sagen, daß dieser apologetische Gesichtspunkt wesentlich dem Darsteller die tatsächlichen Ereignisse verschoben hat; geirrt hat er freilich oft.[2])

[1]) Ausg. d. griech. Textes mit der lat. Übers. Rufins v. Schwartz u. Mommsen in Gr. Chr. Schr. *Eusebius*, II, 1—3, 1903/9. Kleine Handausgabe von Schwartz, 1908 (4,00 M.); deutsche Übers. v. A. Closs, Stuttgart 1839; neue holländ. Übersetzung v. Meyboom, Leiden 1908; deutsche Übers. der syr. Version v. Nestle in TU 21, 2, 1901; deutsche Übers. der armen. Version Buch 6/7 von Preuschen in TU 22, 3, 1902; griech. Text mit franz. Übers. von Grapin, Paris 1905 (4 Fr.). — Halmel, *Die Entstehung d. Kirchengesch. d. Eusebius*, 1896. Harnack, II, 111/5 (hier Darlegung der allmählichen Entstehung der KG).

[2]) Literatur über Eusebius als Historiker vgl. Preuschen, RE³, 606/7. Vgl. Lightfoot in Dict. of Christ. biogr., III, 325f.

3. Die griechischen Fortsetzer der Kirchengeschichte des Eusebius.[1] Das Werk des Eusebius war in seiner Art und entsprechend der damaligen geschichtlichen Anschauung innerhalb des Christentums ein vollkommnes, gewissermaßen abschließendes Werk. Die Anregung, die es gegeben hat, ist infolgedessen auch weniger daraufhin gegangen zu neuer, geschichtlicher Durcharbeitung des von Eus. behandelten Stoffes anzuregen, als zur Fortsetzung. So vergeht erst ein Jahrhundert, ehe die griechische Kirchengeschichtsschreibung an Eus. anknüpfend, aufs neue beginnt. Wir müssen hier freilich absehen von der *„Christlichen Geschichte"* des PHILIPPUS SIDETES[2] (ca. 430 entst.), der *„Kirchengeschichte"* des HESYCHIUS VON JERUSALEM[3] († ca. 430) und der des Apollinaristen TIMOTHEUS VON BERYTUS[4]), da sie verloren und ihrem Charakter nach nicht genügend greifbar sind. Die christologischen Gegensätze des 4. Jahrh. regten dann selbst zu rückblickender historischer Rechtfertigung in Werken an, welche sich aber alle lediglich als Fortsetzungen des Eus. darstellen. Vom Standpunkte des Arianismus aus schilderte PHILOSTORGIUS[5]), selber Eunomianischer Arianer, die Zeit von dem Auftreten des Arius bis zum Jahre 423 in seiner *Kirchengeschichte*[6], von der freilich nur geringe Reste erhalten sind. Von dem Standpunkte der Großkirche aus schilderte SOCRATES[7]) die Zeit von 305—439, in einem auf viele Quellen zurückgehenden, aber doch stark kritiklosen Werke[8]); sein Kollege SOZOMENUS[9]) suchte ihn in

[1]) JEEP, *Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern*, 1884.

[2]) Vgl. BRATKE, RE[3], 15, 336f; BARDENHEWER in Wetzer u. Welte, Kirchenlex. 9, 2022f. Derselbe, *Patr.*[3] 269; zu den erhaltenen Resten vgl. DE BOOR in ZKG 6, 1884, 478/94 und in TU, 5,2, 1888; DODWELL, *Dissertationes in Irenaeum*, Oxford 1689, 488; NEUMANN, *Scriptorum graec. . . . quae supers.*, 1880 fasc. 3, 34.

[3]) Vgl. PH. MEYER, RE[3], 8, 18f; ein Fragment bei MANSI, *S. Conc. Coll.* 9, 248f.

[4]) Vgl. KRÜGER, RE[3], 1, 676; vgl. bes. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, 1904, bes. 277/86.

[5]) Philostorgius ca. 364 bis nach 424. — PREUSCHEN, RE[3], 15, 365/7.

[6]) Sehr nötige Ausg. der Fragmente von BIDEZ in Gr. Chr. Schr. im Druck; bis dahin vgl. M. gr. 65; dazu BATIFFOL in Röm. Quartalschr. 9, 1895, 57/97 (über eine von Phil. benutzte arianische Quelle). — L. JEEP in TU, 17,3b, 1898; BATIFFOL, *Quaest Philostorg.*, Thèse, Paris 1891.

[7]) Sokrates, in Konstantinopel geb., vielleicht Rechtsanwalt in Konstantinopel, gest. nach 439. — Vgl. LOESCHCKE, RE[3], 18, 481/6.

[8]) Ausg. von HUSSEY, 3 Bde., Oxford 1853; dazu eine alte armenische Übersetzung, Etschmiadsin 1897. — GEPPERT, *Die Quellen des Kirchenhist. Socr. Scholastikus* in Stud. zur Gesch. d. Theol. und Kirche, III, 4, 1898; JEEP, *Quellenunters. etc.*, 105ff.

[9]) Salamanes Hermeias Sozomenos, Rechtsanwalt in Konstantinopel (um 425.) — LOESCHCKE, RE[3], 18, 541/7.

seiner neunbändigen *Kirchengeschichte*[1]) zu ergänzen, indem er die Jahre 324—425 schilderte, nachdem er bereits früher in zwei Büchern den von Eus. geschilderten Zeitraum in Kürze dargestellt hatte.[2]) Sehr viel weniger inhaltlich, als formal in der Art der interessanten, ansprechenden Darstellung steht verhältnismäßig hoch die den gleichen Zeitraum behandelnde fünfbändige *Kirchengeschichte*[3]) des THEODORET VON CYRUS.[4]) — Bot die Mitte des 5. Jahrh. einen Brennpunkt historischen Interesses infolge der Frage der historischen Auffassung der arianischen Streitigkeiten, so mußte erst wieder ein halbes Jahrhundert vergehen, eine Zeit ernster bedeutungsvoller Kämpfe für die Kirche, ehe aufs neue das Interesse für kirchenhistorische Darstellung sich geltend machte. So schrieb ZACHARIAS RHETOR[5]) im beginnenden 6. Jahrh. eine nur in syrischer Bearbeitung erhaltene Kirchengeschichte[6]), die die Jahre 450—491 behandelte, ohne aber die umfassenden allgemeinen Gesichtspunkte der Kirchengeschichte des Eus. und seiner Fortsetzer zu teilen. In der Mitte des 6. Jahrh. schrieb THEODORUS ANAGNOSTES[7]) in Konstantinopel eine *Historia Tripertita*[8]), die aber nichts als ein Exzerpt aus Sokrates, Sozomenos und Theodoret darstellt. Bedeutender ist daher seine leider nur in Exzerpten erhaltene *Kirchengeschichte*[9]), die als Fortsetzung jenes ersten Werkes die Zeit von 450—527 schilderte. Die kirchlich-mönchische und stark mit dem Wunderhaften rechnende Geschichtsschreibung, die schon bei den ersten

[1]) Ausg. von HUSSEY, 3 Bde., Oxford 1860. — JEEP, a. a. O., 137ff; BATIFFOL in Byz. Zeitschr. 7, 1898, 265/84.

[2]) Dies kleine Werk ist verloren; vgl. Sozom. KG, 1, 1, 12.

[3]) Ausg. von PARMENTIER in Gr. Chr. Schr. 19, 1911; Ausg. von GAISFORD, Oxford 1854; GÜLDENPENNING, *Die Kirchengeschichte des Theodoret v. C., eine Unters. ihrer Quellen*, 1889.

[4]) Vgl. oben S. 44,6.

[5]) Z. Rhetor, wohl identisch mit Z. Scholastikus und Z., dem Bruder d. Prokop v. Gaza, † vor 553, seit 536 Bischof von Mitylene auf Lesbos. — Vgl. G. KRÜGER, RE[3], 21, 593/8; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 478f.

[6]) Die Kirchengesch. des Z. bildet einen Teil einer anonymen syrischen Weltgeschichte, geschrieben nach 568, Ausg. derselben von LAND, *Anecdota Syriaca*, 3 Bde., III, 1870 (syr. Text); AHRENS u. KRÜGER, *Die sog. KG des Zacharias Rhetor*, 1899 (deutsch mit Kommentar).

[7]) Theodorus, Lektor an der Sophienkirche in Konstantinopel. — PREUSCHEN, RE[3], 19, 597f; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 477f.

[8]) Noch nicht gedruckt! Vgl. BIDEZ, *La tradit. manuscrite de Sozomène et ta tripartite de Théod. le lect.* TU 32, 2b, 1908.

[9]) Ausg. der Fragm. M. gr. 86, 1, 165/228; dazu u. a. DIEKAMP, Hist. Jahrb. 24, 1903, 553ff. — SARRAZIN, *De Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo*, Leipzig 1881, 163ff.

Nachfolgern des Eus. zu spüren ist, erscheint hier weiter ausgebildet, ebenso wie in dem Werke des EVAGRIUS SCHOLASTICUS[1]), der gegen Ende des 6. Jahrh. als der letzte der eigentlichen Fortführer des Werkes des Eus. im Anschluß an Socrates und seine Zeitgenossen die Zeit von 431—594 schilderte.[2]) Sein Werk ist doch infolge seiner Quellenbenutzung u. a. eine sehr wichtige Leistung.

Stehen schon diese Werke mitten darin im Strom der allgemeinen griechischen Geschichtsschreibung, so mündet nunmehr die ganze kirchliche Geschichtsschreibung in den Strom der großen und bedeutenden byzantinischen Geschichtsliteratur überhaupt, welche sich durchaus nach klassischen Mustern zu bilden suchte.

4. Die griechische Chronikschreibung. Könnte man die hier geschilderte Kirchengeschichtsschreibung als Darstellung der Zeitgeschichte umschreiben, so hat auch die Weltgeschichte christlichen Charakters ihre Fortsetzung, und zwar anknüpfend an das erste Werk des Eusebius, die Chronik. Die Chronisten sind die populären, vor allem für die Masse schreibenden kirchlich-mönchisch bestimmten Geschichtserzähler, deren Werke aber im wesentlichen des historischen Wertes stark ermangeln. JOHANNES VON ANTIOCHIEN, (um 550), JOHANNES MALALAS (um 575), HESYCHIUS VON MILET[3]) (ca. 550) und viele andere sind die Vertreter dieser weitverzweigten, vielgelesenen Literaturgattung. Wir heben aus dieser ganzen Literatur noch als zwei Gegenpole heraus das sogenannte *Chronicon paschale*[4]) (Osterchronik), eine volkstümliche Weltchronik, vor der Mitte des 7. Jahrh. entstanden, und die bedeutende wissenschaftlich hochstehende weltgeschichtliche Chronik des GEORGIOS SYNKELLOS[5]) aus dem Ende des 8. Jahrh.; in dieser ganzen byzantinischen Chronographie treten hinsichtlich der Form die Einflüsse des Eusebius stark hinter denen des oben berührten Werkes des JUL. AFRICANUS zurück. Diese ganze Chronographie hat aber auch noch eine Nachgeschichte im Osten gehabt bei den Syrern und Armeniern.

[1]) Evagrius, gest. nach 594, aus Epiphania in Syrien, Rechtsanwalt, später Ehrenpräfekt in Antiochien. — KRÜGER, RE[3], 5, 649/50; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 479; KRUMBACHER[2], 246.

[2]) Ausg. v. BIDEZ u. PARMENTIER, London 1899.

[3]) Vgl. über diese drei KRUMBACHER[2], 323 ff; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 479 f.

[4]) Ausg. v. DINDORF, 2 Bde., Bonn 1832. M. gr. 92, 1—1158. — KRUMBACHER[2], 337/9; RE[3], 4, 84; CONYBEARE, in Journal of theol. Stud. 2, 1901, 288 ff u. in Byz. Zeitschr. 11, 1902, 395 ff.

[5]) Vgl. über ihn KRUMBACHER[2], 339/42; Ausgabe seiner *Ekloge Chronographias* von DINDORF, 2 Bde., Bonn 1829.

Vgl. die grundlegende Arbeit v. H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 3 Bde., Leipzig 1880, 1885, 1898. — A. BAUER, *Beiträge zu Eusebius und den byzantinischen Chronographen*, Wien 1909.

5. Die lateinische Chronik. Die Griechen haben in der altchristlichen Kirchengeschichte unbestritten die Führung und haben sie auch durch die ganze Zeit der alten Kirche behalten. Die Lateiner haben sich an ihnen gebildet und haben eigentlich hier nichts spezifisch Neues geschaffen; auch sie haben die beiden durch Eus. charakteristisch vertretenen Typen gepflegt und weitergebildet, einmal in Anknüpfung an Eus.s Chronik die Weltgeschichte christlichen Charakters und an Eus.s Hauptwerk anknüpfend die eigentliche Kirchengeschichtsschreibung. Die römische Geschichtsschreibung befand sich in der Periode nach Konstantin augenscheinlich in einem Zustande des allmählichen Verfalls. Zwar tritt noch einmal in der Mitte des 4. Jahrh. in AMMIANUS MARCELLINUS[1]) ein bedeutender römischer Historiker auf, der noch nicht von spezifischen christlichen Interessen getragen ist, aber der Einfluß von daher auf die christliche lateinische Geschichtsschreibung muß doch ein verhältnismäßig geringer gewesen sein. Man könnte für diesen wohl den sogenannten *Chronographen vom Jahre 354*[2]) anführen, den Verfasser oder Kompilator[3]) einer Sammlung, die römische Stadtkalender, Konsularfasten, Ostertafeln u. a., aber vor allem eine Weltchronik, die bis zum Jahre 334 reicht, enthält. Aber gerade das für uns wichtigste Stück, *die Weltchronik*[4]), steht im literarischen Zusammenhange mit dem Griechen CLEMENS V. ALEXANDRIEN und dem griechisch beeinflußten Römer HIPPOLYT.[5]) Von selbständiger Bedeutung und von eigentümlicher, persönlicher Auffassung getragen ist die eigentümliche *Chronologia sive „de mundi duratione"*[6]) vom Jahre 397 des afrikanischen Bischofs QUINTUS JULIUS HILARIANUS. Bei HIERONYMUS[7]) (ca. 348—420) aber sehen wir aufs neue die Einwirkung der Griechen, die Hieronymus kraft seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit trefflich kannte. Er hat infolgedessen (ca. im Jahre 380) den 2. Teil der *Chronik des Eusebius* in das Lateinische *übersetzt*,

[1]) Vgl. über ihn SCHANZ, IV, 85/98; Ausg. seiner *res gestae* von GARDTHAUSEN, Leipzig 1874.

[2]) Vgl. oben S. 89.

[3]) Es war wohl FURIUS DIONYSIUS PHILOCALUS, später Kalligraph Damasus I.

[4]) Vgl. über sie SCHANZ, IV, 58; Ausg. oben S. 89, 2.

[5]) Vgl. darüber FRICK, *Chronica minora*, I, 1892, p. XXX u. HARNACK, I, 645 f.

[6]) Ausg. v. FRICK a. a. O., 153/74. — GELZER a. a. O. II, 1, 121 ff.

[7]) Vgl. über ihn oben S. 49, 2.

bearbeitet *und* bis zum Jahre 379 *fortgeführt*[1]) und mit dieser chronologischen Übersicht der Weltgeschichte ein für die ganze Folgezeit, auch für das Mittelalter sehr wichtiges Hilfsmittel geschaffen. Diese Arbeit des Hieronymus ist nun der Anstoß geworden für eine reiche lateinische Chronikenliteratur, welche, ähnlich wie die griechischen Nachfolger der Kirchengeschichte des Eus., sich als Fortsetzung des Hieronymus darstellte. Mit eigentümlicher apologetischer Tendenz knüpfte der spanische Presbyter OROSIUS[2]) in seinem 417/8 geschriebenen Werke *7 Bücher Geschichten wider die Heiden*[3]) an Hieronymus an, indem er die Weltgeschichte von Adam bis 417 n. Chr. behandelte. Hier tritt aber das Chronologische stark zurück, die Apologie gegen das Heidentum in den Vordergrund, ein Gemisch von Chronik, Kirchengeschichte und Apologie anknüpfend an Augustins Schrift über den Gottesstaat.[4]) Ein Freund des Augustinus TIRO PROSPER AUS AQUITANIEN[5]) führte die *Weltchronik*[6]) bis auf das Jahr 455 herab, von Bedeutung natürlich vor allem für die Zeit, die er selbst miterlebt hat. In gleicher Weise knüpften an Hieronymus an der spanische Bischof IDACIUS[7]) in seinem *Chronikon*[8]), die Zeit von 379—469 beschreibend, auch für die letzten Jahre von 427 an als selbständiger Zeuge, und MARCELLINUS COMES[9]), ein Günstling Justinians, der die Jahre 379—534 mit besonderer Berücksichtigung des oströmischen Reiches behandelte. Das *Chronikon*[10]) des am Hofe des Kaisers Theodorich sehr angesehenen AURELIUS CASSIODORIUS SENATOR[11]) ruht im wesentlichen auf Hieronymus, beginnt mit der Weltschöpfung und reicht bis zum Jahre 519 unter besonderer Berücksichtigung der Konsularregister. An Tiro Prosper

---

[1]) Ausg. v. A. SCHOENE, *Eus. chron. libri duo*, 1866/75; neue Ausg. in Gr. Chr. Schr. v. HELM angekündigt. — A. SCHOENE, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, 1900; SCHANZ, IV, 401/4.

[2]) Vgl. über ihn oben S. 51, 6.

[3]) Ausg. v. ZANGEMEISTER in CSEL 5, 1882; Handausg. v. Z., Leipzig 1889; dazu KACZMARCZYK, *De Orosii cod. Rhedigerano*, 107, Diss. Breslau 1909.

[4]) G. J. SEYRICH, *Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift de civitate dei*, 1891.

[5]) Vgl. über ihn oben S. 51, 9.

[6]) Ausg. v. MOMMSEN, M. G. Auct. ant. 9, 1, 1892, 341/485.

[7]) Idacius oder Hydatius, seit 427 Bischof, wohl von Chaves. — BARDENHEWER, *Patr.*[3], 529; EBERT 443/5.

[8]) Ausg. v. MOMMSEN in MGAa. 11, 1894, 13/36.

[9]) Marc. comes. Über ihn Ebert 445/6; Ausg. der Chronik v. MOMMSEN, MGAa, a. a. O., 37 ff. Vgl. HOLDER-EGGER, im Neuen Archiv 2, 4ff; 1, 250ff.

[10]) Ausg. v. MOMMSEN a. a. O., 109/61.

[11]) Vgl. über ihn oben S. 52, 7.

knüpfen dann wieder an die Chronikschreiber VICTOR TUNNUNENSIS[1]) und MARIUS AVENTICENSIS[2]), an den ersteren wieder ISIDOR VON SEVILLA[3]) († 636) und BEDA VENERABILIS[4]) († 735). Die beiden letzteren, die beide auch mit der Erschaffung der Welt beginnen und bis 627 bezw. 726 gehen, bieten die Ereignisse nicht mehr nach Konsulats- oder Kaiserjahren, sondern in kleineren Abschnitten und nach den Regierungen der Kaiser; besonders Bedas *Chronik*, die die Geschichte anderen folgend nach 6 Perioden abteilt, ist für die weitere Geschichte der Form der Universalchronik im Mittelalter von entscheidender Bedeutung geworden.

6. Die lateinische Kirchengeschichtsschreibung. Die eigentliche Kirchengeschichtsschreibung hat bei den Lateinern eine verhältnismäßig viel weniger ausgedehnte Bearbeitung gefunden. Auch hier sind zweifellos die von Eus. ausgegangenen Anregungen die entscheidenden geblieben. Aber wir haben doch auch hier eine eigentümlich interessante kirchenhistorische Leistung, welche sich formal durchaus anschließt an lateinische Muster und auch inhaltlich in eigentümlicher Weise selbständig dasteht. Es ist die in den ersten Jahren des 5. Jahrh. geschriebene *Chronik*[5]) des aus Aquitanien gebürtigen SULPICIUS SEVERUS[6]) herausgegeben in dem ersten Jahrzehnt des 5. Jahrh. Hier ist in merkwürdiger Weise der Übergang vollzogen von der im wesentlichen chronologisch interessierten Weltchronik zu einer Weltgeschichte nach christlichen und kirchlichen Gesichtspunkten, so daß man zweifelhaft sein könnte, ob man sie nicht zu der oben geschilderten Form rechnen solle. Aber die Geschlossenheit der Darstellung, das wirklich historische Interesse an der Geschichte der Kirche stellt sie doch unter die eigentlichen Kirchengeschichten. An Klassikern der römischen Geschichte, vor

[1]) Ausg. v. MOMMSEN a. a. O., 163ff; vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 548; MANITIUS, *Gesch. der latein. Lit. d. M. A.*, 1911, I, 215.

[2]) Ausg. v. MOMMSEN a. a. O., 225ff; vgl. BARDENHEWER ib.

[3]) Vgl. über ihn oben S. 53, 1. Ausg. der Chronik v. MOMMSEN a. a. O., 391/488. — Vgl. H. HERTZBERG in Forsch. zur deutsch. Gesch., 1875, 289/360.

[4]) Über Beda vgl. EBERT, 634/50; SCHOELL, RE[3], 1, 510/4. Ausg. seiner Werke von GILES, 6 Bde., Lond. 1843. — Über die Weltchronik vgl. G. WETZEL, *Die Chroniken des Baeda Ven.*, Halle 1878; MANITIUS, *Gesch. der latein. Lit. des M. A.*, 1911, I, 79/81.

[5]) *Chronicorum libri II*; Ausg. bei HALM, Sonderausgabe v. DÜBNER, 1851 und von LAVERTUJON, 2 Bde., Paris 1896/9. — Vgl. J. BERNAYS, *Über die Chronik des Sulp. Sev.* 1861 (= Ges. Abhandl. v. J. B. hrsg. v. USENER, II, 81/200). — Die Chronik ist nicht zu verwechseln mit einer unter des Sulp. Sev. Namen gehenden syrischen Weltchronik d. 6. Jahrh.

[6]) Vgl. oben S. 51, 5.

allem an TACITUS, hat sich S. SEVERUS gebildet, die Quellen hat er gründlich studiert, die Geschichte des Priscillianismus selbständig dargestellt, und so haben wir in seiner Arbeit ein bedeutendes Werk, das alle Interessen chronologischer, historischer, christlich-kirchlicher Art zusammenfaßte. - Dagegen ist das den Jahren 402/3 entstammende Werk des TYRANNIUS RUFINUS[1], die *„Historia ecclesiastica“*[2], nur eine Übersetzung und teilweise leise Bearbeitung der Kirchengeschichte des Eusebius. Er zog die 10 Bücher des Eusebius in 9 zusammen und fügte 2 Bücher hinzu, in welchen er die Kirchengeschichte vom Jahre 324 bis zum Jahre 395 weiterführte. Rufin hat sich kraft seiner ausgedehnten Kenntnis der Griechen, die er durch seinen Aufenthalt im Osten erworben hatte, durchaus an die Griechen angeschlossen. So trägt auch diese vielgelesene Arbeit des Rufin die Form griechischer Kirchengeschichte nach dem Westen. Der Einfluß des Eusebius wurde auch hier entscheidend. Es liegt darum auch ganz auf diesen Linien, wenn AURELIUS CASSIODORIUS[3] um die Mitte des 6. Jahrh. durch seinen Gehilfen EPIPHANIUS SCHOLASTICUS die Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret ins Lateinische übersetzen ließ und dann das Ganze zu seiner in 12 Büchern geschriebenen *Historia tripartita*[4] verschmolz, eine im ganzen nach Form und Inhalt recht stümperhafte Arbeit, die aber das vielgelesene kirchenhistorische Handbuch des Mittelalters wurde. — Neues Leben kam auch hier wieder der Kirchengeschichte dadurch zu, daß neue Stoffe sich der Darstellung darboten durch die Berührung des Christentums mit den germanischen Völkerschaften. So sehen wir die Gotengeschichte desselben CASSIODOR und die des Goten JORDANIS[5] (erstere nur im Auszug des letzteren erhalten), vor allem aber die aus 10 Büchern bestehende *Geschichte der Franken*[6] des Bischofs GREGOR V. TOURS[7] aus dem Ende des 6. Jahrh. Das ganze Interesse ist hier gerichtet auf

[1]) Vgl. oben S. 49, 3.

[2]) Ausg. v. MOMMSEN in Gr. Chr. Schr. Eusebius, II, 1—3, 1903/9. — Vgl. SCHANZ, IV, 378f.

[3]) Vgl. oben S. 52, 7.

[4]) Ausg. M. l. 69, 879/1213. — FRANZ, *Cass. Sen.*, Bresl. 1872, 104ff.

[5]) Jordanis, † ca. 560; vgl. ALTMANN, RE[2], 9, 347/9; MANITIUS, *Gesch. d. latein. Literatur des M. A.*, 1911, I, 210/5; Ausg. von *„de origine actibusque Getarum“* von MOMMSEN in MGAa 5,1, 1882; Handausg. v. HOLDER, 1882; deutsche Übers. von MARTENS, 1884.

[6]) Ausg. v. ARNDT in M. G. Script. rer. Merov., I, 1/450, 1884; deutsche Übers. v. GIESEBRECHT, 2 Bde., 1878[2].

[7]) Vgl. oben S. 52, 4.

die Geschichte der Franken und die Verherrlichung ihrer Siege, aber zugleich auf das Interesse der Kirche; nationales und kirchliches Geschichtsinteresse verschmelzen hier. Aber diese Frankengeschichte ist in den Rahmen der Weltgeschichte eingespannt; denn die *Geschichte der Franken* geht von der Weltschöpfung bis zum Jahre 591; freilich nur das 1. Buch, das bis zum Jahre 387 n. Chr. geht, schloß sich an den Charakter weltgeschichtlicher Chronik an; alles weitere, vor allem die späteren Bücher, bilden formal schon den Übergang von der Geschichtsliteratur zur Memoirenliteratur. Mit dieser Arbeit und dann der *englischen Kirchengeschichte*[1]) des BEDA[2]) stehen wir schon mitten in der historischen Literatur des Mittelalters.

III. Die Spezialkirchengeschichtsschreibung. 1. Die Literaturgeschichte in Biographien. Daß sich an diese allgemeine Kirchengeschichte auch hier und da geschichtliche Darstellungen besonderer einzelner Objekte schlossen, bedarf keiner besonderen Erklärung. Auch hier stand meist das apologetische und polemische Interesse im Vordergrunde.

a) Hieronymus. Wir haben den HIERONYMUS[3]) schon kennen gelernt als Kirchenhistoriker, wir werden ihn kennen lernen als Biographen, in beiden historischen Literaturformen als Fortsetzer anderer; in der Literaturgeschichte aber ist er in der christlichen Literatur ein Anfänger von etwas Neuem. Wenn Augustin der schöpferische Geist der alten Kirche von originaler Tiefe ist, so ist Hieronymus ein Gelehrter von vielfältigen literarischen Bestrebungen gewesen, der als solcher formal, weniger dogmatisch und theologisch, als eben literarhistorisch gewirkt hat. So ist es nicht zufällig, daß wir ihn mit seiner Schrift *„Catalogus über berühmte Männer"*[4]) vom Jahre 392 als ersten christlichen Literaturhistoriker bezeichnen müssen. Freilich müssen wir diesen etwas hochgreifenden Titel gleich wieder etwas einschränken. Denn die Arbeit des Hieronymus ist alles andre als eine wirkliche Geschichte der Literatur. Es ist eine rohe, notdürftig nach chronologischen Gesichtspunkten zusammengestellte Aufzählung von 135 Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte bis

---

[1]) *„Historia ecclesiastica gentis Anglorum"*; Ausg. v. HOLDER, Freiburg 1890; von PLUMMER, London 1896. — Vgl. MANITIUS a. a. O. 81/3.

[2]) Vgl. oben S. 101, 4.

[3]) Vgl. oben S. 49, 2.

[4]) Ausg. v. BERNOULLI in ausgew. Quellenschr. hrsg. v. Krüger 11. Heft, 1895 (1,80 M.); v. RICHARDSON, TU 14, 1, 1896. — SYCHOWSKI, *Hieronymus als Literaturhistoriker*, 1894; BERNOULLI, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus*, 1895; SCHANZ, IV, 404/8.

zu Hieronymus selbst, christlicher und zwar kirchlicher und häretischer, aber auch jüdischer und heidnischer (Philo, Justus v. Tiberias, Josephus, Seneca); und zwar ist der erste Teil ein bis auf wenige und z. T. noch recht unzuverlässige Veränderungen zusammengestoppeltes Exzerpt aus Eusebius K.G. und Chronik; der zweite selbständige Teil ist quellenmäßig wichtig, aber auch im einzelnen unzuverlässig. Was von den einzelnen Schriftstellern geboten wird, ist meist Angabe der Lebenszeit, ein paar Notizen aus dem Leben, ein Bücherkatalog und diese und jene wichtige, aber auch oft recht unwichtige Nachricht. Der Zweck ist auch hier nicht einmal ein historischer, sondern auch ein apologetischer, nämlich zu zeigen, daß auch die Christen zahlreiche, namhafte Schriftsteller gehabt haben. Und hinsichtlich der Form zieht auch hier wieder eine Form der Antike in das Christentum ein, freilich man kann wohl sagen, eine der minderwertigen Formen der antiken Literatur. Hieronymus erwähnt selbst seine griechischen Vorgänger von HERMIPPUS bis ARISTOXENUS MUSICUS und die Lateiner von VARRO bis SUETONIUS TRANQUILLUS, welch letzteren nachzuahmen sein Freund Dexter ihm empfohlen hatte. Weder die Griechen noch die Lateiner hatten eine Literaturgeschichte großen Stils hervorgebracht; immerhin scheint das nur in Fragmenten erhaltene Werk des Sueton *„über berühmte Männer“*[1]), dessen Titel Hieronymus übernahm, ein ganz fleißiges Sammelwerk mit einigen größeren Gesichtspunkten gewesen zu sein. Die fehlen nun bei Hieronymus völlig und so ist das Ganze zwar als Quelle der Literatur der nacheusebianischen Zeit wichtig, aber literargeschichtlich doch ein Zeichen, wie die Formen der Antike, wenn sie nicht mit neuen Ideen, mit neuem großem Inhalt gefüllt wurden, wesentlich der Erstarrung der christlichen Literatur dienten.

b) Die Nachfolger des Hieronymus. Und es ist ein Verhängnis, daß gerade diese mangelhaften Literaturformen sehr stark auf die Nachwelt gewirkt haben. Die christliche Literaturgeschichte ist bis herein in moderne Zeiten nicht losgekommen von dem „Schriftstellerkatalog“. Spät erst scheint das Werk des Hieronymus auf die griechische Kirche gewirkt zu haben, denn die unter dem Namen des SOPHRONIUS gehende griechische Übersetzung des Werkes wird höchstens dem 6., vielleicht aber gar erst dem 9. Jahrh. entstammen.[2]) Aber die Abendländer haben sich bald an Hieronymus angeschlossen.

[1]) Vgl. SCHANZ, 3, 1896, 46/8; DOERGENS, *Über Suetons Werk de viris illustr.*, Leipzig 1857; Ausg. v. REIFFERSCHEIDT, Leipzig 1860.

[2]) Ausg. der griech. Übers. v. GEBHARDT TU 29, 1, 1896; über die Zeit usw. vgl. SCHANZ, IV, 407 f; WENTZEL in TU 13, 3, 1895.

Der Semipelagianer GENNADIUS VON MASSILIA[1]) setzt in einem gleichnamigen Werke[2]) gegen Ende des 5. Jahrh. den Hieronymus mit gegen 100 Biographien der letzten 100 Jahre fort, im einzelnen wohl kenntnisreicher und sorgfältiger als Hieronymus. Lediglich Fortsetzungen sind sodann die Arbeiten des spanischen Bischofs ISIDOR V. SEVILLA[3]) († 636) und des ILDEFONSUS V. TOLEDO[4]) († 667), von denen besonders der letzte Spanien vorzüglich berücksichtigt. Erst eine Schrift des SIGEBERT V. GEMBLOUX[5]) († 1112) und die *„über die Leuchten der Kirche, sive de scriptor. eccl.“* des HONORIUS V. AUTUN[6]), der ca. 1125 schrieb, nehmen den Faden dieser Schriftstellerkataloge wieder auf und ihre Nachfolger bis zu dem ca. 1494 schreibenden Sponheimschen Abte JOHANNES VON TRITTENHEIM[7]) haben entweder wie dieser bei den Anfängen der Kirche wieder begonnen oder an einen der Vorgänger angeknüpft. Der literarische Charakter bleibt in allem wesentlichen derselbe.

G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, Bd. II, Berlin 1906, S, 128/44; KRÜGER, *Patristik* RE³, 15, 1ff; BARDENHEWER, I, 1/10 und *Patr.*³ 6/9.

2. Die Ketzergeschichte. Die Kirche hatte kein großes Interesse daran, das Andenken der Häretiker der Nachwelt zu überliefern. Trotzdem haben die kirchlichen Schriftsteller in der Polemik doch vieles Historische über die Ketzer der Nachwelt überliefert; so IRENAEUS von Lyon († nach 200) und HIPPOLYT von Rom[8]) († ca. 235) und in ausgedehnterem Maße EPIPHANIUS von Salamis[9]) († 403) in seiner großen Schrift *Panarion,* d. h. *Arzneikasten*[10]), in welchem er den von den Häretikern Verführten Heilmittel von der Häresie geben will. Er zählt zu diesem Zwecke 80 Häresien auf, legt ihre Geschichte und ihre Grundsätze dar und bekämpft sie sodann. Von

[1]) G. v. Mass. um 492 Presbyter in Massilia. — Ausg. M. l. 58, 979/1120. — KRÜGER, RE³, 6, 513f.

[2]) Ausg. bei BERNOULLI und RICHARDSON a. a. O. Vgl. CZAPLA, *Gennadius als Literaturhistoriker*, 1898; DIEKAMP in Röm. Quartalschr. 12, 411/20.

[3]) Vgl. oben S. 53, 1. — Ausg. v. *de vir. ill.* bei DZIALOWSKI, *Isidor und Ildefons als Literaturhistoriker*, 1898. — SCHÜTTE, *Studien über den Schriftstellerkatalog d. hl. Isidor*, 1902 in Kirchgesch. Abhdl. hrsg. v. Sdralek, 75/148.

[4]) Vgl. über ihn HENNECKE, RE³, 9, 59/61. Ausg. v. *de vir. ill.* bei M. l. 96, 195/206; vgl. DZIALOWSKI a. a. O.

[5]) M. l. 160, 547/88. — Vgl. HIRSCH, *De vita et script. Sigib.*, 1841.

[6]) Ausg. M. l. 172, 197/234. — Vgl. ENDRES, *Hon. August.*, 1906.

[7]) Joh. Trithemius, *liber de script. eccl.*, Mainz 1494. Vgl. J. SILBERNAGL, J. Trithemius², 1885.

[8]) Vgl. über beider polemische Schriften unten § 47, 2.

[9]) Vgl. über ihn oben S. 43,4.

[10]) Ausg. v. OEHLER im Corp. haer. II, 1/3 und III, 1, 1859/61.

geschichtlicher Kritik ist im einzelnen nicht viel zu merken, die Quellen werden meist kritiklos übernommen; der polemische Standpunkt tritt so stark hervor, daß man des Epiphanius Werk wie die seiner Vorgänger mehr zu den Streitschriften, denn zu den Geschichtswerken rechnen muß. Eher könnte man schon des Kirchenhistorikers THEODORET v. CYRUS[1]) *Kompendium der bösen häretischen Fabeln*[2]), als eine Ketzergeschichte bezeichnen, wenn nicht dieser Charakter dadurch etwas gestört würde, daß auch hier wieder an die ersten 4 mehr historisch gehaltenen Bücher in einem fünften eine systematische Darstellung der griechischen Theologie angefügt wäre. — Den gleichen Charakter bewahrte die lateinische „*Ketzergeschichte*“[3] (ca. 383) des PHILASTRIUS[4]), der schon 156 teils nach der Zeitfolge, teils nach dem Inhalt geordnete Häresien zu beschreiben weiß. Literarisch höher steht dagegen das kleine Büchlein des AUGUSTIN[5] „*Über die Häresien an Quodvultdeus*“[6]), das etwa aus dem Jahre 428 stammt und 88 Häresien nach ihren Grundtendenzen geschichtlich zu zeichnen sucht.

Nicht viel mehr als ein Plagiat aus Augustin ist dagegen die Ketzergeschichte[7]), welche das 1. Buch der *Praedestinatus* genannten Schrift enthält. Der Praedestinatus entstammt der Mitte des 5. Jahrh. und wohl Italien. Der 2. und 3. Teil des Werkes ist schon wieder ganz polemisch-dogmatisch im Sinne des Pelagianismus bezw. Semipelagianismus. Eine in mancher Hinsicht doch recht bedeutende Geschichte des Nestorianismus und des Monophysitismus bietet das „*Kompendium der Angelegenheit der Nestorianer und Eutychianer*“[9]) aus der Zeit 560/6, verfaßt von einem karthagischen Diakon LIBERATUS; aber auch so erscheint als die Veranlassung der Geschichtsschreibung nicht das historische, sondern das apologetische Interesse gegen Justinian für die „3 Kapitel“. Das sind alles nur Ansätze, mehr Quellen

[1]) Vgl. oben S. 44,6.

[2]) Ausg. M. gr. 83, 335/556.

[3]) Ausg. v. MARX im CSEL 38, 1898; dazu derselbe in SBSA 1904, 43ff. — Vgl. ZAHN, GK II, 1, 1890, 233/9.

[4]) Philaster, Bischof von Brescia, † vor 397. — SCHMID, RE[3], 15, 294f.

[5]) Vgl. oben S. 49, 4.

[6]) Ausg. v. OEHLER, Corp. haer. I, 1856, 187/225.

[7]) Ausg. v. OEHLER im Corp. haer. I, 229ff, 1856; FAURE, *Die Widerlegung der Häretiker im I. Buch d. Praed.*, Diss. Gött. 1903.

[8]) „Liber Praedestinatus“ Ausg. M. l. 53, 583ff. — Vgl. PREUSCHEN, RE[3], 15, 602/4; v. SCHUBERT, *Der sog. Praedestinatus*, TU, 24, 4, 1903.

[9]) „Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum“, Ausg. M. l. 68, 963/1052; über Liberatus vgl. KRÜGER, RE[3], 11, 449f.

zu einer Ketzergeschichte als eine Ketzergeschichte selbst, denn mit der Besiegung der Ketzer war im Grunde das Interesse der Kirche an ihnen verloren, es sei denn, auf die Macht der Kirche und der Wahrheit ihnen gegenüber hinweisen zu können. Und von ketzerischer historischer Literatur hat sich ja wenig erhalten!

3. Verfolgungsgeschichte. Die Not der afrikanischen katholischen Kirche, die sie in den Verfolgungen durch die arianischen Vandalen erlitt, hat ein Geschichtswerk geboren, das gleichsam eine Fortsetzung der alten Märtyrerakten bildet, *„Die Geschichte der Verfolgung in Afrika zur Zeit der Vandalenkönige Geiserich und Hunerich"* [1]; das 3teilige Werk stammt von dem afrikanischen katholischen Bischof Victor v. Vita [2]) und etwa aus der Zeit 485/9. Es ist als Quelle wichtig, aber doch einseitig katholisch und hinsichtlich der Darstellung nicht gerade sehr bedeutend; es ist einfache historische Erzählung von zum Teil Selbsterlebtem.

4. Die Konziliengeschichte. Eine Geschichte von Konzilien und Synoden setzt das Vorhandensein irgendwelcher Akten dieser Veranstaltungen voraus; diese sind zum großen Teil noch vorhanden; diese Synodal- oder Konzilienakten haben, natürlich so weit sie echt sind, erheblichen Quellenwert und müssen in einer Quellenkunde zur kirchlichen Rechts- und Dogmengeschichte eingehend und kritisch behandelt werden. Ein Synodalprotokoll oder Konzilienstenogramm ist lediglich Reproduktion, ist keine literarische Einheit, keine literarische Größe, die zur Literatur gerechnet werden kann; diese Protokolle haben also auch keine literarische Entwicklungsgeschichte. Soweit zu den Synodalakten Briefe und Reden von literarischer Bedeutung gehören, gehören sie der rhetorischen bezw. der Briefliteratur an. Aber Konziliengeschichten selbst gehören als literarische Einheiten zur Literatur. Der Mazedonianer Sabinus von Heraclea hat den ersten Versuch gemacht, eine selbständige Konziliengeschichte in seiner griechischen *„Sammlung von Konzilienverhandlungen"* [3]) zu schreiben, die über die Verhandlungen auf den Konzilien des 4. Jahrh. vom Nicänum bis zur Zeit des Kaisers Valens († 378) berichtet; sein Werk

---

[1]) „Historia persecutionis Africanae provinciae", Ausg. v. Petschenig, CSEL 7, 1881; deutsch von Mally, Wien 1884. — Ferrère, *De Victoris Vitensis libro qui inscrib. historia pers. etc.*, Thèse, Paris 1898; derselbe in Rev. de philol. 25, 1901, 110ff; 320ff (über Sprache und Stil).

[2]) Vgl. über ihn Jülicher, RE³, 20, 612f; Schönfelder, *De Victore Vit. episc.*, Diss. Breslau 1899.

[3]) *„Συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν"*, Rekonstruktionsversuch bei Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Schol.* 1898; Batiffol in Byz. Zeitschr. 7, 1898, 265/84.

mit semiarianischer Tendenz ist untergegangen. Dagegen hat sich erhalten das ebenfalls griechische „*Syntagma*“[1] des GELASIUS VON CYCICUS[2] um 475 in Bithynien verfaßt, das eine offenbar historisch nicht sehr bedeutende Darstellung des Nicänischen Konzils enthält, eine Kompilation aus älteren Kirchenhistorikern.

Vgl. d. Zusammenstellungen bei KRÜGER, S. 221 f[3]) und HARNACK I, 797 ff.

§ 19. Die Biographie und Heiligenlegende.

1. Allgemeines. Die bisher geschilderte Kirchengeschichtsschreibung enthält natürlich schon eine Masse biographischen Materials. In den oben geschilderten Märtyrerakten liegt schon ein Anfang christlicher Biographie, wenn auch fast immer nur ganz auf die letzte Lebenszeit von Männern und Frauen gerichtet, vor. Zum Teil liest sich die K. G. des Eus. wie eine Aneinanderreihung von Biographien, ich erinnere besonders an die Schilderung des Origenes in Buch VI; und wir haben auch gesehen, daß Hieronymus und seine Nachfolger ihre Literaturgeschichten durchaus im Charakter aneinandergereihter Biographien geschrieben haben; freilich Biographie ist für diese zum Teil recht dürftigen Notizen ein etwas zu hochgreifender Titel. Es bedarf keiner weitläufigen Erklärung, wie es zu selbständiger Erzählung des Lebens einzelner Männer der Kirche, also zur christlichen Biographie gekommen ist. Nur muß geltend gemacht werden, daß auch hier das rein geschichtliche Moment stark zurückgedrängt wird von dem apologetischen Element. Ebenso wie auch heutzutage noch die Mehrzahl unsrer Biographien und Autobiographien im Grunde nichts weiter sind als Apologien des Helden bezw. der eigenen Person, durch dieses Interesse überhaupt ins Leben gerufen, so daß Panegyrikus und Biographie ineinanderlaufen, so erklärt sich die Entstehung christlicher Biographien im wesentlichen aus dem apologetischen Interesse, aus dem natürlichen Bedürfnisse, der Bewunderung Ausdruck zu geben und der Verteidigung zu dienen. Wenn die Biographie von der tiefsten Bedeutung ist, die es versteht, das Eigentümliche einer Persönlichkeit herauszuheben, so ist in diesem Sinne, von Augustins Autobiographie abgesehen, die christliche Biographie

[1]) Ausg. M. gr. 85, 1179/1360; dazu OEHLER in ZWTh 1861, 439/42 u. CERIANI, *Monum. sacra et profana I*, Mailand 1861, 129 ff. — LOESCHCKE, *Das Syntagma des Gel. Cycic.*, Diss. Bonn 1906.

[2]) Vgl. über ihn KRÜGER, RE[3] 6, 477; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 461.

[3]) Zum Protokoll der dritten karthagischen Synode von 256 vgl. v. SODEN in NGW 1909, 3, 247/307.

der alten Zeit nie ihrer Aufgabe gerecht geworden. Sie hat Frömmigkeit geschildert, hat aber dabei nicht individualisiert, sondern nivelliert; daher ist sie im allgemeinen, wenn sie nicht romanhaft wird, langweilig und unpersönlich. Es hat in der Antike eine ausgedehnte biographische Literatur gegeben und wir sehen, wie z. B. Hieronymus auch bei Biographien in der Form von der Antike abhängig ist. Aber wir wollen hier nicht das Bild der antiken Biographie entrollen, die gerade in den ersten Jahrhunderten ihre eigenartige bedeutende Geschichte gehabt hat. Es genügt hier festzustellen, daß mit der Biographie wieder eine Form der antiken Literatur in das Christentum ihren Einzug hielt. Es wäre wichtig, daß wir durch genaue Einzelvergleichung auch hier über die bisherigen meist recht allgemeinen Urteile über die Zusammenhänge christlicher Biographie mit der antiken hinauskämen. „Schon lange vorher hat die christliche Biographie (gegenüber der antiken!) neue Seitenwege von den alten abgezweigt und zukunftsreiche Gebiete geöffnet"; mit diesen Worten hat LEO auf beides, den Zusammenhang der christlichen Biographie mit der antiken und auf ihre Eigenart, hingewiesen.

FRIEDR. LEO, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901; hier auch einiges Wichtige über Gregorius Thaumaturgus, Eus., Hieronymus. — JVO BRUNS, *Das literarische Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrh. vor Christ. Geb.*, Berlin 1896; eine glänzende Einführung in die Art, wie die Griechen jener Zeit, Philosophen, Redner, Geschichtsschreiber das Individuum geschildert haben, wichtig auch in ihrer ganzen literar- und kulturgeschichtlichen Auffassung des Problems.

II. Die Biographie im engeren Sinne. 1. Ihre Entstehung. Es ist gewiß auffallend, daß die großen Alexandriner Clemens und Origenes, so viel wir wissen, nicht von griechischen Zeitgenossen biographisch geschildert sind, dagegen der afrikanische Bischof CYPRIAN von Karthago sofort nach seinem Tode in seinem Diakonen PONTIUS einen lateinischen Biographen fand, dessen *Vita Caecilii Cypriani*[1]) (wohl 259 entst.) uns erhalten ist. Aber sehen wir im Christentum der ersten 3 Jahrhunderte vor Eus. überhaupt wenig rein historisches Interesse, so entpuppt sich auch diese „Biographie" bei näherem Zusehen als eine „Lobrede", freilich mit biographischem Charakter. Damit aber geht sie, vom biographischen Gesichtspunkte aus betrachtet, nicht wesentlich hinaus über die eigentümliche, uns erhalten gebliebene, *„Dankrede an Origenes"*[2]), welche GREGOR DER

[1]) Ausg. v. HARTEL im CSEL, *Oper. Cypriani* III, 1871, XC—CX. — Vgl. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, 190/7; FR. KEMPER, *De vitarum Cypriani, Martini Turon., Ambrosii, Augustini rationibus.*, Diss. Münster 1894.

[2]) Ausg. v. KOETSCHAU, in Krüg. Quellens. I, 9, 1894 (1,80 M.); deutsche Übers. in BKV v. MARGRAF.

Wundertäter[1]) (i. J. 238) zu Ehren seines Lehrers Origenes in Cäsarea gehalten hat, die man übrigens nur cum grano salis mit Overbeck als „ersten Versuch der Selbstbiographie eines Christen" bezeichnen kann. Auf derselben literarischen Linie steht die biographisch interessierte *Apologie des Origenes*, die der Begründer bezw. Erweiterer der großen, von Eusebius viel benutzten Bibliothek von Cäsarea, Pamphilus von Cäsarea[2]), zusammen mit Eusebius, ca. 308/9 geschrieben hat[3]) und die nicht erhalt. Rede des Alexandriners Pierius[4]), des Lehrers jenes Pamphilos *„auf das Leben des hl. Pamphilus"* etwa aus dem Jahre 309. Wir sehen immerhin aus diesen Anfängen, daß im Gegensatz zu dem ihr biographisches Interesse um Jesus und seine Apostel gruppierenden 1. und 2. Jahrh. nun bereits das 3. Jahrh. des Christentums die Grundlage für eine große biographische Tätigkeit schuf durch das allmählich wachsende Interesse für die Bedeutung neuer Männer der Kirche und der theologischen Wissenschaft, zumal wenn sie wie Cyprian der Glanz der Märtyrerkrone umgab.

2. Eusebius.[5]) Auch hier erscheint Eusebius mit seinem großen historischen Interesse bahnbrechend. Seine leider verlorenen 3 Bücher der *Lebensbeschreibung des Pamphilus*[6]) aus der Zeit 309/12 müssen gewiß getragen gewesen sein von der Liebe zu seinem verehrten Lehrer Pamphilus; er nennt sich ja auch selbst Eusebius Pamphili. Aber sie müssen doch auch eine wirkliche Biographie des Pamphilus enthalten haben. Eine wirkliche Lebensbeschreibung enthält auch das *Enkomium (Lobrede) auf das Leben des Kaisers Konstantin*[7]), das Eusebius ca. 337/8 geschrieben hat. Es ist viel gegen diese

[1]) Vgl. oben S. 41,2.

[2]) Pamphilus, in Phönizien geb., Schüler des Pierius in Alexandrien, Presbyter in Cäsarea, 309 Märtyrer, Lehrer des Euseb. — Vgl. Bardenhewer, II, 242/8.

[3]) Buch 1—5 von P., Buch 6 v. Eus. hinzugefügt, nur Buch 1 in latein. Übers. Rufins erhalten; Ausg. M. gr. 17, 521/616; einige syrische Stücke siehe Lagarde, *Anal. syr.* 1858, 64/5; vgl. Ryssel, *Greg. Thaum.* 1880, 47/51.

[4]) Pierius, Presbyter in Alexandrien um 300. — Vgl. Bonwetsch, RE[3], 15, 356f; Bardenhewer, II, 198/203; Radford, *Three teachers of Alex.*, 1908, 44/57.

[5]) Vgl. oben S. 41,4.

[6]) Einige Zitate bei Eus, 6, 32, 3; 7, 32, 25; 8, 13, 6; vgl. auch „*De mart. Palaest.*" 11, 3 u. Hieronymus, *Gegen Rufin*, 1, 9.

[7]) Ausg. v. Heikel in Gr. Chr. Schr. Eusebius I, 1902. — Vgl. Harnack II, 115f. — In dem Enkomium kündigte Eusebius (4, 32) als Anhang „Constantins Rede an d. hl. Versammlung" an, gleichsam als aktenmäßige Beigabe; sie ist erhalten, Ausg. v. Heikel ib., Echtheit angegriffen von Heikel (in d. Prol. seiner Ausg.) u. a., verteidigt v. Seeck ZKG 1897, 321 ff u. Harnack, II, 116f; vgl. auch Pfättisch, *Die Rede Const. an d. Vers. der Heiligen* 1908; zum Enkomium vgl. jetzt Heikel in TU 36, 4, 1911.

Biographie geschrieben worden und sie ist gewiß weniger von dem biographisch-historischen Interesse getragen, als von dem Interesse, die großen Taten Gottes durch Kaiser Konstantin in der panegyrischen Schilderung der Person Konstantins zu rühmen; aber zum ersten hat alle neuere Forschung nur die quellenmäßigen Grundlagen dieser Biographie aufs neue feststellen können und andererseits ist diese Lebensbeschreibung, so viel sich auch gegen sie im einzelnen sagen läßt, ein wichtiges Denkmal einheitlicher Komposition und Auffassung eines ganzen einem bestimmten Zwecke dienenden Lebens. Freilich Biographie ist diese Lebensbeschreibung weder im antiken noch im modernen Sinne. Wir können sie wie einen guten Teil der christlichen Biographie als formal nicht bloß auf der Linie der Biographie, sondern vor allem auf der Linie des rhetorischen Panegyrikus (s. u.) liegend verstehen. Der Panegyrikus — das sei scharf hervorgehoben — kann sehr wohl Geschichte enthalten, ist aber als literarische Gattung Rhetorik!

3. Die griechischen Nachfolger des Eusebius. Das Beispiel des Eus. mit der Biographie des Pamphilus ist nicht ohne Folgen gewesen. Schon ACACIUS[1]), der Schüler des Eusebius und sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhle von Cäsarea hat wieder eine (uns nicht erhaltene) *Biographie* seines Meisters geschrieben. Aber immerhin ist es auffallend, daß diese Anfänge der Biographie in der griechischen Kirche verhältnismäßig wenig unmittelbar nachgewirkt zu haben scheinen. Weder die markante Gestalt des Athanasius hat eine eigene selbständige Biographie durch einen Zeitgenossen gefunden (denn die *Lobrede* des GREGOR VON NAZIANZ[2]) auf ihn ist ein Panegyricus[3]), die erhaltenen Viten[4]) sind jüngeren Datums und was wir sonst über ihn haben, sind Quellen für seine Biographie, aber keine eigentliche Biographie), noch Cyrillus von Alexandrien, noch Basilius der Große. Hat vielleicht die eben im 4. Jahrh. einsetzende Mönchsliteratur (siehe unten § 19, III) das geschichtlich-biographische Interesse ganz absorbiert oder hat man noch mehr Wert darauf zu legen, daß die zahlreichen Panegyrici dieser Zeit, vielleicht auch die vorhandene Briefliteratur das biographische Interesse zunächst erschöpften? Aber die Panegyrici sind doch andrer-

[1]) Vgl. über ihn LOOFS RE[3], 1, 125/7; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 281.

[2]) Vgl. oben S. 43,2.

[3]) Ausg. M. gr. 35, 1082/1128; ebenso panegyrisch die Bruchstücke eines koptischen Enkomiums aus der Zeit um 400, vgl. v. LEMM, *Koptische Fragm. zur Patriarchengesch. Alex.*, Petersburg 1888.

[4]) Vgl. deren Aufzählung bei LOOFS, RE[3], 2, 195, Zeile 19/25.

seits Vorstufe zur Biographie. So haben wir denn um das Jahr ca. 385 die erste christliche Autobiographie in dem großen Gedicht des GREGOR VON NAZIANZ[1] *„Über sein Leben“*[2], in welchem er in 1949 Trimetern sein Leben bis zu seinem Scheiden von Konstantinopel, freilich in recht verbitterter Stimmung, beschrieben hat. Der andere „GREGOR“ VON NYSSA[3] zeigt in einigen *Reden über seinen Bruder Basilius den Großen*[4], *über das Leben der hl. Macrina*[5] deutlich den leisen Übergang von dem rhetorischen Panegyricus zur Biographie, wie auch sein *„Leben und Lobrede“* Gregors des Wundertäters[6] (ob wirklich von ihm?) auf dieser Linie steht. Dagegen hat die hochragende Gestalt des Patriarchen von Konstantinopel, *Johannes Chrysostomus* († 407) in seinem getreuen Freunde und Diener PALLADIUS[7] einen Biographen gefunden, der Augenzeuge war: Palladius schilderte das Leben des Chrysost. in anziehender Weise in der Form eines Dialogs mit einem Diakonen Theodorus.[8] Selbst eine verhältnismäßig zurücktretende Persönlichkeit, wie der Bischof *Porphyrius v. Gaza* († 419) bekommt nun durch seinen treuen Freund MARKUS DIAKONUS[9] eine *griechische Biographie*, die sich formal und inhaltlich auszeichnet. Und nun folgt im 5. und den folgenden Jahrh. die nicht geringe Reihe von Biographien von Zeitgenossen, aber auch Biographien über Männer ferner Vergangenheit, die wir in der griechischen und byzantinischen Literatur finden. Ihr historischer Wert ist zum großen Teil recht problematisch, die Darstellung sagenhaft und deutlich die Linie zu bemerken, welche von der einfachen historischen Biographie hinüberführt zu den zum Teil sagen- und legendenhaft ausgeschmückten Heiligenleben. So ist z. B. die *vita des* orthodoxen Ketzerbekämpfers *Epiphanius* († 403), die zwei seiner

[1]) Vgl. oben S. 43,2.

[2]) Poëm. lib. II, sect. 1, carm 11; Ausg. v. CAILLAU, *Oper. Greg. Naz.*, 1840, II, 674/777. — Vgl. MISCH, *Gesch. der Autobiographie*, I, 1907, 383 ff.

[3]) Vgl. oben S. 43,3.

[4]) Ausg. M. gr. 46, 787/818.

[5]) Ausg. M. gr. 46, 959/99; vgl. LOOFS RE[3], 12, 93 f.

[6]) Ausg. M. gr. 46, 893/958; vgl. RYSSEL, Theol. Zeitschr. f. d. Schweiz 1894, 228 ff; BARDENHEWER, II, 275; *Patr.*[3] 149.

[7]) Palladius, † um 430, wohl identisch mit dem Verf. d. Historia Lausiaca, vgl. unten § 19, III. Vgl. ZÖCKLER, RE[3], 14, 609/12; BUTLER, *Autorship of the Dialogus de vita Chrysost.*, Rom 1908 (in den *Χρυσοστομικά*).

[8]) Ausg. M. gr. 47, 5/82.

[9]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, *Patr.*[3] 318 f; Ausg. der Biographie von den „Sodales soc. phil. Bonn., 1897; in latein. Übers. M. gr. 65. — Vgl. NUTH, *De Marci Diaconi vita Porph.*, Diss. Bonn 1897.

Schüler verfaßt haben sollen, ein gänzlich sagendurchwobenes Gebilde.[1])

4. Die lateinische Biographie. Die oben erwähnte Vita Cypriani blieb eine vereinzelte Erscheinung; aber auch das Beispiel des Eus. scheint bei den Lateinern nicht nachgewirkt zu haben. Vielmehr knüpft die lateinische, christliche Biographie, wie es scheint, an die Mönchsliteratur des 4. Jahrh. (s. u. § 19, III.) an. In diesen Zusammenhang gehören die Arbeiten des SULPICIUS SEVERUS, PAULINUS VON MAILAND u. a. Aber um so mehr ragt zwar nicht ohne alle, aber doch ohne sehr starke Verbindung mit der Vergangenheit die größte (ca. 400 geschriebene) Selbstbiographie, die das Altertum hervorgebracht hat, hervor, die *„Bekenntnisse"* oder *„die Lobpreisungen*[2]) AUGUSTINS"[3]), ein Zeugnis seiner schöpferischen Kraft; denn was Augustin hier schuf, ist nach der allgemeinen Form und nach der gesamten Darstellungsweise so eigenartig, so dem eigentümlichen Inhalt angepaßt, daß hiermit schlechterdings etwas Neues und — man kann hinzusetzen — nicht Übertroffenes in die altchristliche Literatur eingetreten ist: eine Biographie in Form eines Dankgebetes an Gott. Denn die kleine Selbstbiographie in Gebetsform, später genannt *„Eucharisticum de vita sua"*[4]), die ENNODIUS VON TICINUM[5]) (= Pavia: † 521) geschrieben hat, hat zwar die gleiche Form, ist aber nichts als eine schwache Nachahmung der Konfessionen Augustins. Diese sind nicht eine trockene Aufzählung seiner Lebensschicksale, sondern eine gewaltige Konzeption, in welcher Augustin sein Leben bis zu seiner Bekehrung (354—387) einheitlich unter dem einen Gesichtspunkte betrachtet, wie Gottes Gnade sich seiner, des sündigen Menschen, angenommen habe. Wir haben hier also eine Selbstbiographie, die durch und durch getragen ist von der Weltanschauung Augustins. Von daher begreifen sich die Zweifel an der vollen Geschichtlichkeit dieser Lebensbeschreibung; aber die subjektive Wahrhaftigkeit ist über allen Zweifel erhaben; was Augustin im Jahre 400 über sich und sein Leben dachte, das

[1]) Ausg. M. gr. 41; v. DINDORF, *op. Epiph.*, I, 1 ff; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 288.

[2]) Ausg. im CSEL 53 von KNOELL; Handausg. v. RAUMER, mit Anm., 1876[2]; Ausg. in Cambridge patr. text von GIBB u. MONTGOMERY, 1908 (mit Einl. u. Anm., 7,6 sh.); deutsche Übers. (Buch 1—9) v. BORNEMANN, 1888; von v. HERTLING (Buch 1—10), 1907[3]; deutsch in Auswahl von ELSE PFLEIDERER, 1902. — Vgl. HARNACK, *Aug. Confess.*, 1895[2]; 1903[3].

[3]) Vgl. über ihn oben S. 49, 4.

[4]) Ausg. v. HARTEL im CSEL 1882, 6, 393 ff und von VOGEL in MGAa. 1885, 7, 300 ff.

[5]) Vgl. oben S. 50, 5.

hat er niedergeschrieben. Bis zu einem gewissen Grade, vor allem nach der schriftstellerischen Seite, bieten seine 427 geschriebenen *„Retractationes"*[1]) eine biographische Ergänzung, indem Augustin seine Schriften durchgeht, ihre Entstehung usw. darlegt, auch gelegentlich seine früheren Aussagen korrigiert. Dann aber hat der Bischof POSSIDIUS VON CALAMA[2]) (nach 430) seinem Freunde Augustin in einer Biographie[3]) ein Denkmal der Freundschaft gesetzt, gewiß ihn lobend und erhebend, aber mit der Wahrheitsliebe echter Pietät. Wenn wir so oft beklagen, daß so wenig antike Menschen eben als Menschen plastisch uns vor das Auge treten, so hat hier die biographische Literatur des Christentums den Augustin für uns zu einem Menschen mit Fleisch und Blut gemacht.

Aber auch auf abendländischem Gebiete ist die eigentliche geschichtlich orientierte Biographie sehr schnell verdrängt worden durch die Mönchs- und Heiligenleben, in denen mehr oder weniger die geschichtliche Orientiertheit durch die Legende und infolgedessen durch das erbauliche Element verdrängt wurde.

5. Die Autobiographie. Wir haben jetzt das glänzende Werk von MISCH[4]) über die Autobiographie, ein Muster einer Darstellung, wie sie mir für viele Zweige auch der christlichen Literatur als notwendig vorschwebt. Er ist mit feinem Verständnis auch der Bedeutung des Christentums für die Geschichte der Autobiographie nachgegangen und es ergibt sich in der Tat, wenn man die Autobiographie noch einmal von der Biographie gesondert betrachtet, ein eigenartiges Bild. Man wird um die christliche Autobiographie literarisch richtig verstehen zu können, allen Wert auf die Bedeutung des christlichen religiösen Lebens für den Individualismus, der die Grundlage der Autobiographie ist, legen müssen. Es ist gewiß falsch, der Antike in Bausch und Bogen den Mangel an Individualismus vorzuwerfen, sonst würde man die zahlreichen antiken Autobiographien (XENOPHON, CÄSAR, im weiteren Sinne die Kranzrede des DEMOSTHENES, die *res gestae* des AUGUSTUS u. a.), vor allem etwa die *Selbstbetrachtungen* MARK AURELS[5]), nicht verstehen können, aber das ist gewiß, daß die eigenartige Bedeutung, die durch

[1]) Ausg. v. KNOELL im CSEL 36, 1902. — Vgl. HARNACK in SB Berl. Ak. 1905, 1096/1131.

[2]) Possidius v. Calama, † nach 437. Vgl. über ihn GÖRRES, RE[3], 15, 574/7.

[3]) Ausg. M. l. 32, 33/36. — Vgl. KEMPER oben S. 109,1.

[4]) GEORG MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, I. Bd., Das Altertum, Leipzig u. Berlin 1907, 472 S.

[5]) Vgl. SCHMIDT, *Marc Aurels Selbstbetrachtungen*, 1909 (1 M.).

das Christentum dem persönlichen Bekehrungsakt gegeben wurde, dahin wirkte, daß die Schilderung des individuellen Lebens, als eines geistigen Prozesses der Seele von wesentlichem Interesse wurde. Es darf gewiß nicht gesagt werden, daß das Christentum allein die Blütezeit der Autobiographie im 4. und 5. Jahrh. herbeigeführt habe, aber der Individualismus des Christentums ist bei der antiken Form der Biographie zusammen mit der ihm verwandten stoischen und neuplatonischen Gedankenwelt der starke Impuls zur Autobiographie gewesen.

Und es ist eigentümlich, daß gerade an diesem Punkte, wo es sich wirklich zeigen mußte, ob das Christentum etwas aus seinem Geiste literarisch neu schaffen könnte, es tatsächlich in der Selbstbiographie Augustins eine Form schuf, der man nichts in der Antike ohne weiteres an die Seite stellen kann. Das Christentum — wir werden es sehen — hat in den meisten Fällen antike Formen übernommen, aber hier hat zweifellos der ureigene Individualismus des Christentums alte Formen zerschlagen und etwas Neues geschaffen.

Gewiß war auch in der christlichen Literatur schon manches vorangegangen. In merkwürdiger Weise hat um die Mitte des 4. Jahrh. ein christlicher Spanier, Aquilius Severus[1]), Prosa und Verse mischend eine Autobiographie gleichsam in Form einer Reisebeschreibung (Hodoiporikon) unter dem Titel „*Katastrophe oder Peira*“ geschrieben; sie ist leider verloren gegangen. Ephrem der Syrer[2]) hatte seine *Selbstbekenntnisse*[3]) geschrieben (nur in griechischer Übersetzung erhalten) und dann Gregors von Nazianz Autobiographie[4]), die in ihrer Art einen Gegentyp der religiösen Autobiographie zu Augustin darstellt! Und anderes ist in dieser „Blütezeit der Selbstbiographie im Altertum“ gefolgt. Wie aber gerade das Christentum in der Geschichte der Autobiographie eine ganz eigenartige Note gehabt hat, sieht man etwa, wenn man die autobiographischen Gedichte Gregors v. Nazianz vergleicht mit den beiden nach der Autobiographie hin tendierenden Schriften des Synesius von Cyrene[5]), der zunächst noch ganz in den Gedanken der Philosophie des Neuplatonismus ohne spezifisch christlichen Einschlag lebte (später, seit 409 Bischof von Ptolemais); es sind „*Die Träume*“[6]) und „*Dio oder*

[1]) Vgl. Teuffel-Schwabe 1882[4], 993.
[2]) Vgl. über ihn oben S. 59,4.
[3]) Ausg. Opera Ephraemi ed. Assemani, I, 119/44; vgl. dazu Misch, 374f.
[4]) Vgl. oben S. 112.
[5]) Vgl. über ihn oben S. 44,2.
[6]) Ausg. M. gr. 66, 1281/1320.

von der eigenen Lebensführung“[1]) (406), die durchaus auf der Linie neuplatonischer Selbstbetrachtung in reflektierender Art liegen, ohne die innige Tiefe des religiösen Erlebens. Die Wirkung aber der *Bekenntnisse*[2]) Augustins bleibt eine auf lange Zeit ungeheure. „Und noch über Rousseau hinaus war Augustin in den Wendungen der Entwicklung unmittelbar gegenwärtig.“ Wenn er aber am Ende seines Lebens in den *Retraktationen*[3]) rückschauend seine Werke betrachtet in einer unendlich schlichten Form, so tritt er selbst wesentlich mehr als in den Bekenntnissen auf die Linie antiker literarischer Entwicklung. Während wir dann in den Konfessionen des ENNODIUS[4]) nur den Abklatsch der Bekenntnisse Augustins sehen müssen, treten die Autobiographien des PAULINUS VON PELLA[5]) und des PATRICK verhältnismäßig selbständig uns als Zeugnisse persönlichen Lebens entgegen. Der erste schrieb 459 in Hexametern seine „*Eucharisticos*“[6]) in Form eines Dankgebetes an Gott, ein merkwürdiges, auch kulturgeschichtlich interessantes Dokument. Drüben aber in Irland schrieb der Irenbekehrer PATRICK[7]) um dieselbe Zeit seine „*Konfessio*“[8]), ein eigenartiges Zeugnis christlichen Glaubens und Lebens in der Form der Beschreibung seines Lebens.

Die Geschichte der Autobiographie gehört in die Geschichte der menschlichen Selbstbetrachtung hinein, und in dieser nimmt dann die dialogische philosophische Selbstbetrachtung des BOETHIUS[9]) „*Trost der Philosophie*“[10]) eine bedeutende Rolle ein. — Philosophie und Religion wirkten zusammen zu einer individualistischen Selbst-

---

[1]) Ausg. ib. 1109/64.

[2]) Vgl. oben S. 113.

[3]) Vgl. oben S. 114.

[4]) Vgl. oben S. 113.

[5]) Paulinus, in Pella in Mazedonien ca. 376 geb., lebte in Südgallien. — Vgl. MANITIUS, 213/8; KRÜGER, RE[3], 15, 59 f.

[6]) „Eucharisticos deo sub ephemeridis meae textu“; Ausg. v. BRANDES, CSEL, 1888, 16, 263/334. Vgl. ROCAFORT, *De Paul. Pellaei vita et carmine*, Bordeaux 1890.

[7]) Patrick, lebte ca. 373/493 (?). Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 528 f; BURY, *The life of Patrik*, London 1905; HEALY, *The Life and Writings of St. Patrick*, Dublin 1905.

[8]) Ausg. M. l. 53, 801/14; neue Ausg. v. WHITE in Proceedings of the Royal Irish Academy, Bd. 25 sect. C, Dublin 1905. Echtheit nicht unbestritten, dagegen v. PFLUGK-HARTTUNG, *Die Schriften St. Patricks* in Neue Heidelberger Jahrb. 3, 1893, 71/87.

[9]) Vgl. oben S. 52,6.

[10]) Ausg. von PEIPER, Leipzig 1871; Notkers deutsche Übers. hrsg. v. PIPER, *Die Schriften Notkers u. seiner Schule* 1882/3, I; vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 542 f; RAND, *On the Composition of the Boethius Consolatio philosophiae*, Boston 1904.

betrachtung, aber die literarische Form der Betrachtung des eigenen Lebens in der Autobiographie empfing den stärksten Antrieb durch die religiöse Kraft des Christentums, die nicht nur dazu anregte, das äußere Leben, sondern auch die Wandlungen der Seele unter einen höheren Faktor zu stellen, so daß das Leben, sub specie aeternitatis betrachtet, als eine Einheit aus der Kraft des lebendigen Gottes erschien.

III. Die Mönchsgeschichten und Romane. Sahen wir schon im allgemeinen wenig rein geschichtliches Interesse an dem Leben von Christen, immer etwas Panegyrikus, etwas Heiligenleben, so bringt eine gewaltige Bewegung, das Mönchtum, diesen Zug christlicher Biographie zur Vollendung. Schon die Märtyrerakten hatten der Verherrlichung gewisser Männer und Frauen gedient; das Märtyrertum hörte mit der Diokletianischen Verfolgung im allgemeinen auf. Nicht mehr durch Folter und Tod bekannte der Christ sein besonderes Christentum, sondern durch Askese hob er sich als Mönch, als „Christ" im besonderen Sinne heraus. Und das Mönchtum, das in so vieler Hinsicht eine entscheidende Wendung im religiösen Leben der antiken Christenheit bedeutete, erstreckte nun auch seine Bedeutung in die Geschichte der Literatur. ATHANASIUS[1]), der Bischof von Alexandrien (lebte ca. 295—373), der starke Bekämpfer des Arianismus, hat selbst in seiner Jugend unter dem Einflusse des Antonius gestanden, des ersten Asketen, dem wir die Anfänge der Askese in der Wüste zuschreiben. Er hat, wohl während seines erzwungenen Aufenthalts in der Wüste bei den ägyptischen Mönchen, zwischen 356 und 362 das *Leben des Antonius*[2]) beschrieben; dies griechisch geschriebene Werk ist uns (vielleicht ein wenig überarbeitet) erhalten geblieben und stellt den ersten Typus der Mönchsbiographie dar; man könnte das Werk wohl noch zu den eigentlichen Biographien rechnen, da es wirkliche Lebensgeschichte bietet, und die erbauliche Tendenz, die Empfehlung ähnlichen asketischen Lebens mehr in dem Gegenstande als in der Darstellung liegt. — An antike Vorbilder dieses Typs wird kaum zu denken sein. Es unterscheidet sich dieser Typ von der eigentlichen Biographie dadurch, daß die apologetische Tendenz mehr und mehr gänzlich vor der erbaulichen zurücktritt.

Das Werk des ATHANASIUS hat einen Strom einer großen Literatur entfesselt. Es ist sehr bald ins Lateinische übersetzt worden

[1]) Vgl. oben S. 42,1.

[2]) Ausg. M. gr. 26, 835/976; Handausg. v. Maunoury, Paris 1890². — Zur Kontroverse über d. Echtheit vgl. BARDENHEWER, *Patr.*³ 215 f.

durch einen gewissen EVAGRIUS VON ANTIOCHIEN[1] († 393); man kennt den Einfluß des Werkes auf Augustins Leben. Vor allem hat der fleißige HIERONYMUS[2] sich dieses Literaturzweiges angenommen. Er hat drei vielgelesene Mönchsleben geschrieben, die man nur mit Vorsicht als „Biographie" bezeichnen darf, die kleine *Vita des Mönches Paulus von Theben*[3] (ca. 376) und die ebenfalls kleine „*Vita Malchi captivi monachi*"[4] und die umfangreichere *Vita des „seligen Hilarion"*[5] von Gaza (die beiden letzteren etwa vom Jahre 390). Daß diese drei Lebensbeschreibungen noch nicht reine Mönchsromane von völlig legendarischem Charakter sind, darf wohl jetzt als ausgemacht gelten; vor allen die Vita des Hilarion ist zwar von Sagen umwoben, aber doch schließlich nicht ganz ohne historischen Kern. Deutlich ist hier schon zu merken, wie die legendenhafte christliche, vielleicht auch heidnische Literatur ihren Einfluß geltend macht und so der Anfang mit der legendarischen Mönchserzählung gemacht ist. Ja man kann vielleicht gar von einem Einflusse der oben beschriebenen, romanhaften Apostelliteratur reden; vieles vom Inhalt ist hier wie dort Legende, Ausschmückung des Schreibers, Dichtung, Übertreibung ins Wunderbare und gesteigerte Askese. So zweigt sich also auch hier von der geschichtlichen Darstellung eine neue Art des altchristlichen Romans ab, eine Literatur, die zu der meistgelesenen Erbauungsliteratur der Kirche wurde. Im einzelnen enthält sie mehr oder weniger Historisches; der literarische Charakter bleibt trotzdem derselbe.

Griechen, Lateiner, Kopten, Syrer u. a. haben an dieser Literatur mitgearbeitet. Ein Grieche hat wohl die Reihe von Lebensbeschreibungen ägyptischer Mönche geschrieben, die wir in der 402/10 entstandenen lateinischen Übersetzung des TYRANNIUS RUFINUS VON AQUILEJA[6] in seiner „*Mönchsgeschichte*"[7] besitzen; das grie-

[1]) Die latein. Übers. findet sich u. a. Acta sanct. Jan II, 1643, 120/41; auch M. gr. 26, 835 ff.

[2]) Vgl. oben S. 49,2.

[3]) Ausg. M. l. 23, 17/28. — DECKER, *Contribution à l'étude des Vies de Paul de Thèbes*, Gand 1905.

[4]) Ausg. M. l. ib. 53/60. — VAN DEN VEN, *St. Jérôme et la Vie du moine Malchus le Captif*, Löwen 1901.

[5]) Ausg. M. l. ib. 29/54. Vgl. ZÖCKLER in N. Jahrb. f. deutsch. Theol. 1894, 146/78 u. WINTER, *Der literarische Charakter der vita beati Hilarionis des Hieronymus*, Progr. Zittau 1904 zu diesen drei Viten „REINKENS, *Die Einsiedler d. hl. Hieronymus in freier Bearbeitung* dargestellt 1864; SCHANZ IV, 392/5; PLESCH, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, Progr. München 1910.

[6]) Vgl. oben S. 49,3.

[7]) Ausg. M. l. 21, 387 ff.

chische Original[1]) wird der Zeit um 400 entstammen; die Sammlung ist von entschieden historischer Bedeutung für die Geschichte des älteren ägyptischen Mönchtums. Ein ähnliches Werk aus der gleichen Zeit stellt die von dem kleinasiatischen Bischof PALLADIUS[2]) verfaßte griechische *Sammlung von Mönchsleben* dar, die man gewöhnlich „*historia Lausiaca*“[3]) (weil an einen gewissen Lausus adressiert) nennt und ebenso die noch ältere verlor. *Sammlung* des TIMOTHEUS, der 380/4 Patriarch von Alexandrien war. Schon an der weitverzweigten und merkwürdig verwickelten Überlieferung der beiden ersten Werke sehen wir, wie diese Literatur eifrig ergriffen, gelesen, übersetzt, benutzt und weitergebildet wurde. Ein klassisches Beispiel für das Wandern dieser Literatur bilden z. B. noch die *Lebensbeschreibungen* des ägyptischen Klostergründers PACHOMIUS[4]) († 346), von dessen Vita wir neun verschiedene Rezensionen haben und von denen entweder die koptisch-thebanische[5]) oder die griechische[6]), das Original darstellt; im Beginne des 6. Jahrh. veranstaltete aber auch DIONYSIUS EXIGUUS eine lateinische Übersetzung[7]).

Der Kirchenhistoriker THEODORET VON CYRUS[8]) († 458) faßte in der „*Frommen Erzählung oder asketisches Leben*“[9]) das Leben von 30 mönchischen Asketen gleichsam in einer Mönchsgeschichte in Form von Biographien zusammen. Und die uns auch bei Theodoret (Kap. 26) begegnende eigentümliche Gestalt des Säulenheiligen SYMEON „STYLITES“ († 459) ist von Zeitgenossen in zwei verschiedenen Viten[10]) beschrieben worden.

---

[1]) Dieses zum erstenmal vollständig gedruckt v. PREUSCHEN, *Palladius u. Rufinus*, 1897; über die Kontroverse betreffs des Verhältnisses d. griech. und lat. Textes vgl. SCHANZ IV, 380f.

[2]) Vgl. oben S. 112,7.

[3]) Im ursprüngl. Texte hrsg. von BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge 1898/1904; ca. 415 wurde sie vermehrt um die obengenannte griech. *Mönchsgeschichte*, Ausg. in dieser Gestalt M. gr. 34, 995/1278.

[4]) Vgl. GRÜTZMACHER, RE[3], 14, 548f; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 219/21.

[5]) Fragmente bei AMÉLINEAU, *Annales du Musée Guimet* XVII, Paris 1889, 295ff u. *Mémoires de la miss. archéolog. franc. au Caire* IV, 2f; 521ff.

[6]) Ausg. Act. S. Maii III, 1680, 25ff.

[7]) Ausg. M. l. 23, 227ff.

[8]) Vgl. oben S. 44,6.

[9]) Ausg. M. gr. 82, 1283/1496.

[10]) Eine griech. und eine syrische Vita hrsg. (die syrische in deutsch. Übers.) v. LIETZMANN, TU 32, 4, 1908; auch kl. Ausg. für d. Unterricht: ANTONIUS, *Leben d. hl. Symeon St.*, hrsg. v. LIETZMANN (0,60 M.).

Das Abendland aber scheint noch begieriger als der Osten diesen ganzen Literaturzweig ergriffen zu haben. Hier ist es wieder eine eigenartige Gestalt, die des hl. *Martin v. Tours* † 397[1], der als Mönch und Bischof die fabelhaftesten Taten verrichtet haben soll. SULPICIUS SEVERUS, sein Landsmann[1], hat um 400 in seiner *Vita S. Martini*[2] seiner Verehrung für diesen Mann Ausdruck gegeben, dabei aber durchaus unkritisch das ganze Leben Martins mit Wundern erfüllt dargestellt, der Typus der abendländischen Mönchsbiographie; und er hat diesen Typus noch gesteigert in zwei von ihm geschriebenen Dialogen und einigen Briefen, die dazu dienen sollten, die Vita zu ergänzen und zu verteidigen.[3] Selbst der Biograph und frühere Sekretär eines so hoch über all diesem Wunderwesen stehenden Mannes wie Ambrosius, PAULINUS v. MAILAND, konnte sich dem Einflusse dieser Literatur nicht entziehen und schrieb im Stil und Geiste jener Vita Martini des Sulpicius Severus die *Vita Ambrosii*[4] (kurz nach A.s Tode) mit erbaulicher Tendenz.[5])

IV. Die Heiligen-Leben und Legenden. Wir haben die Elemente beisammen, aus denen sich die Heiligenleben und Legenden der ganzen Folgezeit erklären, wenn wir die Märtyrergeschichten, die

---

[1]) Vgl. oben S. 51,5.

[2]) Ausg. v. HALM, CSEL 1, 1866 u. Sonderausg. v. DÜBNER, Paris 1890[2]. Deutsch. Übers. v. BIERINGER in BKV. — Vgl. KEMPER, oben S. 109,1.

[3]) Einfacher erscheint dagegen z. B. d. *Vita Severini* (in den Donaugegenden lebend, † 482; vgl. HAUCK, RE[3], 18, 248f) geschrieben von s. Schüler EUGIPPIUS, Ausg. v. KNÖLL im CSEL 9, 1886; von SAUPPE in MGAa I, 2, 1877. — Vgl. BAUDRILLART, *St. Séverin etc.*, Paris 1908; TOMANEK in Weidenauer Studien 2, 1908, 351/418.

[4]) Ausg. M. gr. 14, 27ff; vgl. SCHANZ IV, 286f. — Vgl. KEMPER, oben S. 109,1.

[5]) Nur nebenbei muß noch aufmerksam gemacht werden darauf, daß die antiken „Itinerarien" (vgl. über sie z. B. SCHANZ IV, 103/5) nun auch von den Christen in der Form von Wallfahrtsberichten fortgesetzt wurden. Der älteste Bericht derart stammt vom Jahre 333, das lat. sog. „*Itinerarium Hierosolymitanum*", die Beschreibung einer Reise von Bordeaux nach Jerusalem und zurück über Rom nach Mailand (Ausg. v. GEYER im CSEL 1899, 39; vgl. SCHANZ IV, 105); höchst interessant ist die ebenfalls lateinische „*Peregrinatio ad loca sancta*" *Pilgerfahrt zum hl. Lande* (Ausg. v. GEYER ib. 39, 37ff; vgl. SCHANZ IV, 361/4); betreffs der letzteren nahm man bisher an, es handele sich um den Bericht über eine wirkliche Reise, die eine vornehme aquitanische Frau Silvia oder Silvana oder Silvina, nach FÉROTIN (Rev. des quest. hist. 1903, 367/97) die spanische Jungfrau oder Äbtissin Eucheria oder Aetheria gegen das Ende des 4. Jahrh. machte und um 385 niederschrieb. Neuerdings aber rückt man die Schrift ins 6. Jahrh. herab (vgl. K. MEISTER, *De itinerario Aetheriae abbatissae perperam nomini S. Silviae addicto* im Rhein. Mus. 1909, 337/92; danach soll die Reise erst um 530 von der südfranzösischen Aetheria gemacht und dann beschrieben sein; kl. Textausgabe v. HERAEUS in Sammlung vulgär-latein. Texte Heft 1, Heidelberg 1908 (1,20 M.); vgl. auch WILMART, Anal. Bolland, 27, 1908, 458/67. — Ferner THEODOSIUS, Archidiaconus „*Über die Lage*

Biographien bedeutender Männer der Kirche, die Mönchserzählungen zusammennehmen mit der dichtenden christlichen Phantasie und den gerade bei der Heiligenverehrung nachweislich großen Einflüssen des antiken Heidentums in seiner unliterarischen wie literarischen Tradition, der Götter, Halbgötter, Heroen usw.[1]) Ja, wir können direkte Übernahme heidnischer Erzählungen ins Christentum konstatieren.[2]) Dabei muß aber beachtet werden, daß die Heiligenleben über den Kreis der von der Kirche später als „Heiligen" anerkannten Männer und Frauen hinausgehen. Auch der Arianismus hat (leider verlorene) Märtyrergeschichten — Lucian von Antiochien galt als arianischer Märtyrer[3]) — und Heiligenbiographien gehabt und gepflegt. Diese ganze Literatur hat vor allem seit dem 5. Jahrh. in allen Teilen der Kirche eine große Ausdehnung erfahren; der historische Wert ist dabei sehr verschieden, lobrednerisch sind sie im Grunde alle.

Es entsteht schon um 450 eine armenische *Lebensbeschreibung Gregors des Erleuchters*[4]) († ca. 332); dann in griechischer Sprache die volkstümlich geschriebene *Vita des Abtes Hypatius*, geschrieben durch KALLINIKUS[5]), im 6. Jahrh. die Heiligenleben[6]) des schon oben genannten ZACHARIAS RHETOR[7]), unter denen sich auch *die des monophysitischen Bischofs Severus von Antiochien*[8]) findet, und die zahlreichen, aber legendenhaften Lebensbeschreibungen palästinensischer Heiliger, geschrieben durch CYRILLUS VON SKYTHOPOLIS[9]) († ca. 560), bis hin zur *Vita des Johannes Damascenus*[10]),

des hl. Landes" (ca. 520/30 geschrieben; Ausg. v. GEYER a. a. O. 137ff) und manche weitere uns in das Mittelalter herabführende Literatur. Vgl. zu diesen kultur- und religionsgeschichtlich sehr interessanten Wallfahrtsberichten SCHANZ IV, 364/6 und die Sammelausgabe v. GEYER im CSEL 39, Wien 1898, „*Itinera Hierosolymitana saec. IV-VIII*"; auch MOMMERT, *Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux*, 1907; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 549.

[1]) Vgl. ganz besonders MERTEL, *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden*, Diss., München 1909.

[2]) Vgl. die oben S. 66,2 genannten Arbeiten von USENER; auch ders., *Sintflutsagen;* DEUBNER, *Kosmas u. Damian*, 1907; dagegen aber MAAS, Byz. Zeitschr. 1908, 602/9; WEYH, *Die syr. Kosmas- und Damianlegende*, Progr., Schweinfurt 1910.

[3]) Vgl. oben S. 87,2.

[4]) Vgl. oben S. 61,5.

[5]) Ausg. v. d. Mitgl. d. Bonner philol. Seminars 1895; vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 272.

[6]) Vgl. KRÜGER RE[3], 21, 597.

[7]) Vgl. oben S. 97,5.

[8]) Griechisch verloren, syrische Übersetzung, Ausg. v. SPANUTH 1893; syrisch u. französisch v. KUGENER in Patrol. Or. II, 1, Paris 1903. — Vgl. PEISKER, *Severus von Antiochien*, Leipzig 1903.

[9]) Gesamtausg. fehlt; vgl. EHRHARD b. Krumbacher[2], 185/7; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 482f.

[10]) Ausg. M. gr. 94, 429/90; vgl. EHRHARD a. a. O., 71.

die schon dem 10. Jahrh. angehört, wohl von dem (ca. 969 †) JOHANNES von Jerusalem verfaßt.[1])

Der gleiche Eifer in dieser Literatur zeigt sich sehr bald auch im Abendlande. Es sei nur erwähnt die in mancher Hinsicht schöne *Vita des Bischofs Cäsarius v. Arelate*[2]) († 543), geschrieben in der Zeit von 542/9, die Biographien des ENNODIUS V. PAVIA[3]) die zahlreichen Heiligenleben des GREGOR V. TOURS[4]) († ca. 593), die er selbst noch in einer Sammlung „*Miracula*“[5]) zusammenstellte und die zahlreichen, noch durch Unechtes vermehrten volkstümlichen Heiligenleben des (ca. 600 †) VENANTIUS FORTUNATUS.[6])

Eine ganz eigenartige Weiterbildung der Mönchs- und Heiligenromane ist das *Leben Barlaams und Joasaphs*[7]), dessen griechischer Originaltext von einem Mönche JOHANNES in Palästina im Kloster des hl. Sabas in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. verfaßt ist. Diese romanhafte Erzählung berichtet von einem indischen Königssohne Joasaph, der gegen den Willen seines Vaters Abenner durch die Bemühungen eines Eremiten Barlaam zum Christentum bekehrt wird und schließlich als Einsiedler in der Wüste stirbt. Dieser Roman steht, literarisch betrachtet, wesentlich höher als die christlichen Romane dieser Gattung. Er ist aber seinem Stoffe nach nichts anderes als eine christliche Überarbeitung der Siddhârtha- oder Buddhalegende[8]), verschmolzen mit anderen buddhistischen Erzählungen. So hat einmal der Buddhismus ganz offenbar auf die christliche Literatur gewirkt und weitreichend gewirkt, da dieser Roman seine weitverzweigte Geschichte im Mittelalter gehabt hat, die durch Übersetzungen, Bearbeitungen usw. läuft.

Ein reiches Erbe von freilich zum Teil recht zweifelhaftem Werte wurde so dem Mittelalter überliefert, eine vielgelesene und immer vermehrte Erbauungsliteratur des Volkes!

---

[1]) Zur griechischen Hagiographie vgl. EHRHARD a. a. O., 176/205.

[2]) Ausg. M. l. 67, 1001/42 u. v. KRUSCH in M. G. Scr. Mer. III, 1896, 457/501.

[3]) Vgl. oben S. 50,5, dort auch die Ausg.

[4]) Vgl. oben S. 52,4.

[5]) Ausg. v. KRUSCH, M. G. scr. Mer. Pars. 2, 451 ff. — Vgl. BERNOULLI, *Die Heiligen der Merowinger*, 1900.

[6]) Vgl. oben S. 50,6.

[7]) Ausg. M. gr. 96, 857/1250 u. v. KECHAJOGLOS, Athen 1884; deutsch von LIEBRECHT, 1847; vgl. vor allem KRUMBACHER, 886/91.

[8]) Vgl. LIEBRECHT in EBERTS „Jahrb. f. rom. u. engl. Lit.“, 1860, 314 ff; jene Buddhalegende unter dem Titel *Lalitavistâra* stammt vom Jahre 76 n. Chr.; vgl. FREYBE, RE[3], 2, 405/8.

Märtyrer- und Heiligenleben gesammelt, nach Monaten zusammengestellt, bisher 63 Bde., in den *acta sanctorum* der Jesuiten; kolossales Material, das einen Eindruck von der Bedeutung dieses Literaturzweiges für die Geschichte der Kirche bietet, aber quellenmäßiger Kritik bedarf; vgl. H. DELEHAYE (Jesuit), *Les legendes hagiographiques*². Brüssel 1906; deutsche Übersetzung von STÜCKELBERG, *Die hagiographischen Legenden*, 1907; H. GÜNTER, *Legendenstudien*, Köln 1906; VON WULFF, *Über Heilige und Heiligenverehrung*, 1910.

II. Kapitel. Briefe.

§ 20. Allgemeines.

1. Der Brief. Wenn das Gespräch im Gegensatz zur Rede die einfachste mündliche Form der Mitteilung ist, so ist der Brief an sich *die einfachste schriftliche Form der Mitteilung* an eine Person oder an einen mehr oder weniger bestimmten Kreis von Personen. Er wird sich also da immer leichter als manche andere Form finden, wo noch einfache unkomplizierte Verhältnisse eines Schrifttums vorhanden sind. Wie aber das Gespräch entwicklungsfähig ist, so ist nun gar der Brief eine der wandlungsfähigsten Formen des Schrifttums, wandlungsfähig vom Persönlichen bis zum Unpersönlichsten, vom inhaltlich Wertlosesten bis zum Bedeutendsten, von formloser Einfachheit bis zum ausgeklügeltsten, formvollendeten Schreiben. So faßt schließlich die Form des Briefes eine *buntscheckige Gesellschaft* zusammen. Aber sie ist gerade hier in ihren Abwandlungen zusammenzufassen, weil die Grundform des Briefes immer den Faden der Entwicklungsgeschichte dieser Schriftwerke bietet und die verschiedenen Formen literargeschichtlich stark ineinander übergehen.

2. Sind Briefe Literatur? Wer einen Brief schreibt, will sich im allgemeinen nicht an der Literatur beteiligen. Das ist ebenso sicher wie, daß der es nicht tun will, der eine Rede ausarbeitet, die er halten will, oder ein Dichter, der ein Gedicht empfindet und niederschreibt oder der dem verschwiegenen Tagebuche seine Nöte und Kämpfe anvertraut. Aber auf den Willen des Schriftstellers kommt es ja nicht an, ob man etwas zur Literatur rechnet oder nicht, sondern — nach der richtigen Begriffsbestimmung — auf die geistige Selbständigkeit des Geschriebenen und das Moment der tatsächlichen Veröffentlichung. So sind also natürlich unveröffentlichte Briefe nicht Literatur, ebensowenig wie unveröffentlichte Reden, Tagebücher, Manuskripte. — Und insofern, aber nur insofern, kann man also von einem „unliterarischen“ Charakter des Briefes reden.

Ja man kann mit DEISSMANN darauf hinweisen, daß der Brief, soweit er ein „wirklicher Brief" ist, ein Element in sich hat, welches der Veröffentlichung widerstrebt, ebenso wie das vertrauliche Gespräch nicht gern an das Licht der Öffentlichkeit tritt, aber trotzdem sind BISMARCKS „Briefe an seine Frau" und LUTHERS „Tischgespräche" als originale Geistesprodukte infolge der Veröffentlichung ebensogut Literatur, wie jedes andere Buch. Von Briefen fallen allein nicht unter den Begriff der Literatur etwa nach Schema F hergestellte Geschäftsbriefe, soweit sie der selbständigen Geistesarbeit entbehren. Daher sind die neutestamentlichen „wirklichen Briefe", voran die Paulusbriefe, Literatur, Weltliteratur im eminenten Sinne, mögen sie auch in der Epistolographie eine eigenartige Stelle einnehmen. Auch hier ist es damit schon gegeben, daß wir den scharfen Schnitt, den OVERBECK zwischen der neutestamentlichen Briefliteratur als einer „unliterarischen" und der späteren christlichen Literatur, nicht mitmachen können, da eben jene Unterscheidung falsch ist[1]) und man sich durch sie nur den Weg für das Verständnis der Entwicklungslinie, in welcher sich die gesamte christliche Briefschreiberei vollzogen hat, verbaut.

3. Die verschiedenen Arten des antiken Briefes. Briefe hat man geschrieben seit undenklichen Zeiten; so ist der Brief an sich eine internationale und interkulturelle Form des Schrifttums (babylonische Briefe, Uriabrief usw.). Wir haben im N. T. und in den 2 ersten christlichen Jahrh. nur griechische Briefe, die sich in ihren Formen durchaus an die des antiken hellenistischen Briefes anschließen. So werden wir die Verbindungslinien vor allem nach dort zu ziehen haben von der Erwägung aus, daß zwar nicht die Form als solche von der christlichen Literatur „übernommen" werden mußte, wohl aber zu erkennen ist, inwieweit die Art, wie man zur Zeit des Hellenismus Briefe schrieb, auf die christliche Schriftstellerei gewirkt hat und wieweit man doch vielleicht verstand, die Form in besonderer Weise zu behandeln.

Das Anschauungsmaterial für die Vorstellung des griechischen hellenistischen Briefes ist recht groß und wenn wir von dem im allgemeinen recht stereotypen Briefeingang und Briefschluß absehen, von dessen Charakter wir noch bis heute uns nicht haben losmachen können, können wir alle Skalen verfolgen von dem *vulgären kunstlosen Briefe*, von dem uns die Papyrusfunde in Ägypten

[1]) Sie hat nur den berechtigten Kern, daß die uns bekannte Briefstellerei des 1. Jahrh. sich in einer anderen Sphäre, auch Bildungssphäre, vollzogen hat, als etwa die des 4.

so anschauliche Kunde geben[1]), *bis zu dem kunstmäßig aufgebauten Briefe,* auf dessen Formen die antike Rhetorik Einfluß gewonnen hat, von dem *„wirklichen" Briefe,* der sich an eine Person oder an einen kleineren umgrenzten Kreis von Personen richtet, bis zu dem Schriftstück, welches man *„Epistel"* genannt hat, d. h. eine Art Abhandlung, der man die Briefform gegeben hat. „Wirklicher Brief" und „Epistel" unterscheiden sich also etwa wie Gespräch und Rede; beide nur schriftlich in die Briefform gegossen, daher jener persönlich, diese unpersönlich. Aber nun ist wohl zu beachten, daß der hellenistische „wirkliche Brief" etwas anderes ist als der unsrige. Für uns steht der Brief am höchsten, der persönliche, individuelle Selbstmitteilung ist, für den Griechen aber, dem unser moderner Individualismus fernliegt, steht die Sache im Vordergrunde, der Staat, die Gemeinschaft, viel weniger Meinung und Gefühl des einzelnen. Wie das Christentum mit seinem religiösen Individualismus in der Antike einen Fortschritt bedeutete, so bedeuten die Paulusbriefe mit ihrem stark hervortretenden persönlichen Meinen, Glauben, Fühlen hinsichtlich der Briefstellerei einen bedeutenden Fortschritt, der freilich durch das Einbiegen der christlichen Literatur in die antike Entwicklungslinie später wieder fast ganz paralysiert wurde. Es lag darum auch durchaus in antiker Art begründet, wenn in den letzten Jahrh. vor Christi Geburt mehr und mehr die Art aufkam, die Briefform zu mißbrauchen zur Epistel, d. h. zur Einkleidung für eine Abhandlung, Rede, Darstellung usw. Aristoteles, Epikur, Cato und Seneka bieten hier Beispiele unter vielen, und es ist nun ganz besonders wichtig, zu beobachten, daß wir in der religiösen Literatur gerade die Epistelform häufig angewandt finden. Man will religiöse Gedanken persönlich vermitteln und wählt dazu eine äußerlich wenigstens persönliche Form. Es lag nahe, die Epistel von irgendeinem bedeutenden und berühmten Manne herrühren zu lassen, wofür wir zahlreiche Beispiele besitzen. So haben wir *„wirkliche Briefe", „Episteln", „fingierte Episteln".* Aber es ist zu beachten, daß die Übergänge von den Episteln zu den wirklichen Briefen recht fließende sind! Eine klare Unterscheidung läßt sich in vielen Fällen doch nicht vornehmen. Und es erscheint daher auch nicht geraten, die Entwicklungsgeschichte von wirklichen Briefen und Episteln scharf gesondert zu betrachten.

[1]) Vgl. bes. DEISSMANN, *Licht vom Osten,* 1908 (mit Abbildungen und Texten antiker Originalbriefe); auch in LIETZMANNS kl. Texten, Heft 14, 1910[2] (0,40 M.) finden sich 15 interessante antike Briefchen in griech. Text mit Anm. und weiterer Literaturangabe.

Noch viel weniger aber scheint es geraten, literargeschichtlich die Unterscheidung zwischen „*Gemeindebrief*“ und „*Privatbrief an eine einzelne Person*“ stärker hervorzuheben, indem man sie vielleicht als Entwicklungsprinzip geltend macht. Freilich wird ein Brief an eine gewisse Anzahl von Menschen immer mehr dem Charakter einer Rede sich nähern, aber trotzdem kann der Gemeindebrief an sich persönlicher als der Privatbrief sein, es kommt eben auf den Schreiber an.

Wir sehen dann weiter, wie gerade jene beiden Formen der Epistel in das hellenistische Judentum ihren Einzug hielten. Es sei hier nur erinnert an den durch und durch hellenistischen, aber von einem hellenistischen Juden geschriebenen *Aristeas-Brief*[1], der in Form einer solchen Epistel die romanhaft gehaltene Geschichte von der Entstehung der Übersetzung der Septuaginta enthält. So war der Brief längst über seine nächste Bestimmung hinausgewachsen, als das junge Christentum sich dieser Form zu bedienen begann. Gerade aber die Tatsache der großen Dehnbarkeit der Briefform ist für den Beginn der christlichen Literatur von entscheidender Bedeutung geworden.

4. Die Entstehung christlicher Briefe. Die mündliche Überlieferung seiner Gedanken, die Jesus, soviel wir wissen, ausschließlich geübt hat, — doch war er des Schreibens kundig! freilich der Briefwechsel mit dem König Abgar von Edessa ist natürlich unecht[2]) — stand völlig im Vordergrunde der ganzen apostolischen Zeit. Die erste Anregung zu schriftlicher Fassung christlicher Gedanken mußte — das lag in der Natur der Sache — das Bedürfnis sein, das, was man mündlich verkündigte, auch solchen mitzuteilen, zu denen man nicht persönlich gelangen konnte. Dafür aber bot sich der Brief als dehnbare Form sofort an: aus der mündlichen Missionspredigt ist nach der inhaltlichen Seite die erste christliche Literatur erwachsen und sie hat den Charakter dieser Predigt darum noch jahrhundertelang behalten und nach der formalen Seite nahm sie die einfachsten literarischen Formen des Hellenismus auf. Man kann nun aber keineswegs postulieren, daß die christliche Literatur im kleinen den Entwicklungsgang der Gesamtliteratur vom „wirklichen Briefe“ zur „Epistel“ durchgemacht habe; dazu stand das Christentum doch viel zu sehr im Strome einer Kultur drin oder trat, in die Welt hinaustretend, in die Formen dieser Kultur ein. Um so mehr als die

[1]) Ausg. v. Wendland *Aristeae ad Philocratem*, 1900; deutsche Übers. v. demselben, bei Kautsch, *Pseudepigraphen des A. T.* 1900, 1ff.

[2]) Siehe unten § 23, 5.

älteste Briefliteratur lediglich Ersatz von Predigt und Rede, nicht von persönlichem Gespräch war, ist es gegeben, daß eine Art „Epistel" sehr wohl den Anfang christlicher Briefliteratur gebildet haben kann und wohl auch gebildet hat. Nun ist aber auch das zu beachten, daß der christliche Individualismus, der sich einem griechischen Staatssozialismus gegenüberstellte, doch nicht in der Form des modernen Individualismus zu verstehen ist, der seine Eigenart in der persönlichen Nuancierung von Gedanke und Gefühl des einzelnen hat. Von da aus ist es zu verstehen, daß auch „wirkliche Briefe" aus der ersten christlichen Zeit nur nach einer Seite hin die individuelle Persönlichkeit hervortreten lassen, nämlich *nach der religiösen Seite.* Bei einem Manne wie Paulus ist das durchaus zu verstehen, weil eben sein Leben in einer großartigen Einseitigkeit fast ganz im Religiösen aufging. So wirken seine Briefe auch da, wo nichts vom „zurückgelassenen Mantel" vorkommt, immer persönlich. Aber für die ganze Folgezeit ist doch, aufs Ganze gesehen der Briefcharakter nicht ein persönlicher, sondern ein religiössachlicher. Das treibende Element der christlichen Briefliteratur ist mit Ausnahmen nicht das Bedürfnis individuellen, persönlichen Gedankenaustausches, sondern das sachliche Bedürfnis religiöser und kirchlicher Art. Daher tendiert die ganze christliche Briefliteratur sehr viel stärker zur „Epistel", als zum „wirklichen Briefe". — Die hier nur in großen Zügen zu schildernde Entwicklung der christlichen Briefliteratur — ihre tiefere Schilderung wäre eine lohnende Aufgabe — darf natürlich nicht mit OVERBECK hinter den „Paulus- oder Ignatius-Briefen einen scharfen Schnitt machen, denn ein Teil der Art der späteren Briefliteratur ist ohne die Beziehung zu den ältesten Briefen gar nicht erklärbar. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß etwa ein Brief Augustins die geradlinige Fortsetzung der Paulusbriefe gewesen sei! Denn die eigentümliche Entwicklungslinie christlicher Briefstellerei kann ja immer nur in ihrem steten Beeinflußtsein durch die Wendungen antiker Epistolographie dargestellt werden.

Grundlegend ist: AD. DEISSMANN, *Bibelstudien*, 1895, S. 187/255; HEINRICI, *Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, Leipzig 1908, S. 56ff; H. PETER, *Der Brief in der römischen Literatur*, 1901 (mit feiner Berücksichtigung christlicher Briefe, vgl. aber DEISSMANN in ThLZ, 1902, S. 41/5); BÄHR[1]), Bd. 2, S. 591ff (Epistolographie); HERCHER, *Epistolographi graeci*, 1873 (sehr brauchbare Sammlung griechischer Briefe); NORDEN, *Antike Kunstprosa*, siehe Register; Th. WEHOFER, *Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie*, SWA, Bd. CXLIII, Nr. 17, Wien 1901 (möchte,

[1]) Vgl. oben S. 24,4.

schwerlich mit Recht, bei 1. Clem. und Barnabas, auch bei der 2. Clemenshomilie die Elemente semitischer Formengebung erkennen; Joh. Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, Theol. Studien für B. Weiß, Göttingen 1897, S. 165/267.

§ 21. Die Briefe und Episteln der Apostel.[1]

1. Allgemeines. Der Arzt Lukas, der Begleiter des Paulus, berichtet in der Apostelgeschichte (15, 23 ff.), daß die zu Jerusalem um das Jahr 50 versammelten *Apostel einen Brief nach Antiochien* geschickt hätten und gibt den griechischen Wortlaut dieses Briefes an. Während die großen Reden der Apostelgeschichte kaum Stenogramme sind, sondern mindestens freie Wiedergabe, besteht kein Grund daran zu zweifeln, daß Lukas wirklich den Wortlaut jenes Briefes darbietet. An diesem Briefe ist gar nichts Besonderes: er ähnelt einfach in allem dem antiken Privatbrief, wie ihn Lukas (Act. 23, 26—30) im *Briefe des Lysias* wiedergibt. Solche Briefe werden noch manche damals geschrieben worden sein, ohne daß sie von entscheidender Bedeutung für die altchristliche Briefliteratur wurden. — Es ist eigentümlich, daß unter den Briefen von Aposteln, die uns überliefert sind, recht eigentlich nur die Briefe eines einzigen „wirkliche Briefe" sind, die des Paulus. Der Schluß: also haben jene eben keine griechischen Briefe geschrieben und die uns erhaltenen Episteln der anderen sind eben als entwickeltere Formen der Literatur nur fälschlich unter die Namen von Aposteln geraten, ist lediglich Konstruktion, nicht der Wirklichkeit entnommen. Man stellt sich in den Kreisen der Theologen die Ausdehnung und Kraft hellenistischer Kultur viel zu klein vor, wenn man immer nur an die hellenistische Judenschaft Alexandriens denkt und es sich nicht denken kann, wie dieser oder jener von den Aposteln in den Kreis dieser Kultur hineingezogen wurde. Wenn aber Petrus und Johannes nach Antiochia, Kleinasien oder gar nach dem Westen gekommen sind, so liegt das Eingehen in griechisch-hellenistische Kultur und Sprache einfach auf der Hand. Und daß dann Briefe und Brieflein von Aposteln, in griechischer Sprache geschrieben, hin und her gewandert sind, in der Art der bekannten Papyrusbriefe verfaßt, das muß man einfach postulieren. Aber sie sind untergegangen, wie die Tausende griechischer Briefe und Billets. Nur zwei wirkliche Briefchen haben sich neben den Paulusbriefen erhalten, der *2. und 3. Johannesbrief*, kleine Billete. Sonst sind es, abgesehen von den

[1]) Vgl. zum Folg. die oben S. 21,1 genannten Ausgaben, Einleitungen und Kommentare; Spezialarbeiten zu den neutest. Briefen ebenfalls in den Einleitungen.

Paulusbriefen, nur Episteln, die der Nachwelt überliefert sind, Episteln, die schon nach dem Zweck der Schreiber für die größere Öffentlichkeit bestimmt waren und so durch Form, Inhalt und Aufbau sich als Werke charakterisierten, die dauernden Bestand haben wollten, während jene untergegangenen Schreiben, so wichtig sie uns jetzt wären, von keinem Interesse für die Nachwelt schienen. Paulus aber hat wirkliche Briefe geschrieben, die durch ihren ganzen Tenor sich als Werke von bleibender Bedeutung sofort charakterisierten. Reste ältester Briefe von Christen zusammen mit Episteln, das sind die neutestamentlichen Briefe.

2. Die Jakobusepistel. An der Spitze der christlichen Briefliteratur steht ein ganz eigentümliches Schreiben, das für jeden ein Rätsel bleibt, der seine literarischen Beziehungen bloß auf griechischem Gebiete sucht, der dem 5. Jahrzehnt des 1. Jahrh. entstammende *Jakobusbrief* (die nachpaulinische Abfassung des Briefes halte ich für unwahrscheinlich, die Abfassung im 2. Jahrh. für ausgeschlossen). Daß Jakobus, in welchem wir den Bruder Jesu werden sehen müssen, griechisch und an griechisch redende Judenchristen in der Diaspora schreibt, verbürgt freilich das Berührtsein des Verfassers von der hellenistischen Kulturwelt, aber sowohl die Gedankenwelt wie die Formung des Ganzen in bilderreichen Sentenzen, nach Art der Spruchliteratur, wie auch die Ausdrucksformen im einzelnen sind so echt jüdisch, daß man auf den Gedanken kommen konnte, es mit einem christlich überarbeiteten, ursprünglich jüdischen Briefe zu tun zu haben. Die echt jüdische Redeweise Jesu, wie sie etwa die Bergpredigt zeigt, hat hier nachgewirkt und eine Schrift ist so zustande gekommen, welche zu werten ist als Erzeugnis des jüdisch-hellenistischen Judentums, wobei der Ton auf das Wort jüdisch fallen muß. Aber das war ein zu enger Kreis, als daß daran eine christliche Briefliteratur anknüpfen konnte; der Jakobusbrief weist vorwärts auf die Paulusbriefe. Man hat von dem predigtartigen Charakter dieses Briefes geredet, nicht mit Unrecht! Wir können schon hier die Beobachtung machen, wie der altchristliche Brief oft der mündliche Ersatz für die Predigt ist, und daher nach ihrem Charakter hin tendiert. Der Schreiber würde im Grunde nichts anderes und nicht anders in der Gemeindeversammlung geredet haben, als was er hier im Briefe schreibt. Für die Paulusbriefe trifft das weniger zu, wohl aber für die Petrusbriefe, den Hebräerbrief und etwa für spätere Hirtenbriefe von Bischöfen. Der altchristliche Brief steht als Gattung der Predigt nahe. So wird sich der Jakobusbrief nicht wesentlich von Ansprachen unterscheiden, welche in den

hellenistisch beeinflußten Synagogen Palästinas oder Alexandriens gehalten wurden, wenn auch hier im Jakobusbrief die Rede schärfer, sentenzartiger zusammengefaßt erscheint; die einzelnen Sätze, bezw. Abschnitte mag man als Quintessenz größerer Ausführungen ansehen. Mit alldem aber ist schon gegeben, daß wir es nicht mit einem „wirklichen Briefe", sondern mit einer Epistel zu tun haben.

3. Die Paulusbriefe. a) Allgemeines. Wenn Paulus seine Briefe in der hellenistischen Vulgärsprache der *Koinē* schreibt, so steht er in seiner Briefstellerei unwillkürlich in der Art seiner Zeit einen Brief zu schreiben mit stereotypem Briefeingang und Briefschluß. Berücksichtigt man aber das und was damit zusammenhängt, so hat man auch alles gesagt, was Pauli Briefe mit der griechischen Briefliteratur verbindet. Alles andere ist er selbst, der frei von irgendeiner Schablone seine Gedanken in der Briefform hinströmen läßt. Selbst schon die äußere Briefform in Eingang und Schluß gestaltet Paulus eigenartig, indem er, die Form beider eigentlich sprengend, ihnen ein christliches Gepräge gab. Gewiß, man kann die Beziehungen der Paulusbriefe zur griechischen Literatur bis in die Gedanken und den Inhalt hinein verfolgen, aber man kann ebenso geltend machen, wie viele Elemente jüdischer Art, jüdischer Beweisführung Paulus in sich aufgenommen hat. Darum ist der Streit über den Griechen Paulus oder Juden Paulus ziemlich müßig, da Elemente beider in Paulus zusammengeflossen sind und er infolgedessen etwas Neues darstellt. Es läßt sich schlechterdings weder in der griechischen noch in der jüdischen Literatur etwas finden, was man auch nur annähernd als Seitenstück oder Vorläufer zu den Paulusbriefen bezeichnen könnte. Wir haben in den Paulusbriefen die Eigenart einer spezifisch-christlichen Briefliteratur zu sehen, welche weit über die Grenzen des Kanons hinaus gewirkt hat.[1])

b) Die einzelnen Paulusbriefe. Daß Paulus eine sehr viel ausgedehntere Korrespondenz mit den christlichen Gemeinden geführt hat, als sie sich in den Paulusbriefen des neuen Testaments darstellt, daß er auch seitens der Gemeinde und einzelner des öfteren durch Briefe verständigt worden ist, ist mehr als wahrscheinlich, beweisen aber läßt sich, daß die *korinthische Gemeinde* einmal *an ihn* geschrieben hat, und daß er selbst *einige verlorene Briefe* an verschiedene Gemeinden abgefaßt hat. So können wir die erhaltenen Paulusbriefe nur als einen Bruchteil der paulinischen Briefe ansehen.

[1]) Über den Stil der Paulusbriefe vgl. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 1910.

Unter den, nach ziemlich allgemeiner Annahme[1]), *10 echten Paulusbriefen,* die aus den 50er und 60er Jahren des 1. Jahrh. stammen, lassen sich hinsichtlich der Art, wie Paulus für das, was er zu sagen hat, die Form gestaltet, die mannigfachsten Abstufungen unterscheiden. Wenn wir bedenken, daß Paulus seine Briefe diktiert hat, so verstehen wir noch mehr, wie Stimmung und Thema auf die Form der Paulusbriefe einen großen Einfluß ausgeübt haben. Selbst ein Privatbrief, wie der kleine *Philemonbrief,* trägt deutlich den Charakter paulinischer Art, und dann die Gegensätze der doch inhaltlich sich so stark berührenden Briefe des *Galaterbriefes* und des *Römerbriefes!* Dort der leidenschaftliche Erguß einer erregten Seele, die das von ihm persönlich verkündigte Evangelium in Gefahr sieht, und hier der Brief, der zwar auch stark die Züge der gesprochenen Rede an sich trägt, aber sich doch wesentlich mehr der Auseinandersetzung, der Abhandlung nähert. Trotzdem muß man in allen Paulusbriefen „wirkliche Briefe" sehen; daß der Römerbrief diese Form sprengt, spricht nicht dagegen. Das Fehlen näherer Bekanntschaft mit den Lesern erklärt diese Tatsache. Wo Paulus die Gemeinde kennt, da schreibt er einen Brief, wie etwa den *2. Korintherbrief,* der auf lange Strecken wohl auch abhandlungsmäßigen Charakter trägt und doch ein echter „wirklicher Brief" ist. Paulus schreibt so, als ob er seine Gemeinde in der Versammlung vor sich hätte. — Ob die *Pastoralbriefe* von Paulus herrühren, ob sie echte, später überarbeitete Stücke aus Paulusbriefen enthalten, ist strittig[2]); im ersteren Falle würden kaum neue wesentliche formale Züge zur paulinischen Briefliteratur beigebracht, wenn auch die Sprache, der Wortschatz und der ganze Ton in eigentümlicher Weise etwa von den Korintherbriefen abweichen. Im letzteren Falle hätten wir einen neuen Beweis dafür, wie stark man die Art der Paulusbriefe als etwa Eigenartiges empfand, und wie krampfhaft man sich als Fortsetzer eines neuen Typs ängstlich an das Urbild anschloß. —

[1]) Die Bedenken gegen die Echtheit des Epheserbriefs stellt z. B. JÜLICHER in der *Einleitung* zusammen; die Radikalkritik gegen die Paulusbriefe, die BRUNO BAUER zuerst pflegte, wurde von Holländern wie PIERSON, LOMAN, VAN MANEN, NABER u. a., auch von dem Berner STECK (*Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht,* 1888, dagegen GLOËL, *Die jüngste Kritik des Galaterbriefes . . . geprüft,* 1890), neuerdings von ARTUR DREWS u. a. ohne tiefere Begründung, aufgenommen, bei BALJON, VÖLTER u. a. durch z. T. sehr weitgehende Interpolationshypothesen abgelöst.

[2]) Vgl. etwa ZAHN, *Einl.* I² 459/92 und JÜLICHER, *Einleitung*⁶ 150/72; für die Hypothese von echten, aber überarbeiteten Brieffragmenten des Paulus aus der Zeit 59/64 vgl. HARNACK, Chron. I 480/5.

4. Die erste Petrusepistel. *Der erste Petrusbrief*, als dessen Verfasser einen anderen als den Apostel Petrus selbst zu sehen mir nach Lage der wissenschaftlichen Forschung nicht wahrscheinlich erscheint, scheint mir literargeschichtlich die Paulusbriefe vorauszusetzen, so daß sich die in mancher Weise an die Paulusbriefe erinnernde Art dieses Briefes als Fortführung der Briefstellerei des Paulus auffassen läßt. Der Brief wird dann der ersten Hälfte des 7. christlichen Jahrzehntes entstammen. Petrus schreibt freilich einen Brief, der an konkrete Verhältnisse kleinasiatischer Gemeinden anknüpft und doch ist der Brief viel weniger als die Paulusbriefe ein „wirklicher Brief" trotz Briefeingang und Briefschluß, die in paulinischer Weise erweitert sind. Aber nimmt man diese beiden Stücke fort, so ist alles andere bis zum „Amen" von 5,11 nichts anderes als eine sehr einfache, schlichte Gemeindepredigt, wie sie Petrus gewiß ebenso mündlich vor seiner Gemeinde gehalten haben könnte. — Sowohl hinsichtlich der Beziehung zu den Paulusbriefen wie hinsichtlich des literarischen Charakters ist etwa das Gleiche zu sagen über den *Judasbrief*, den man, trotzdem es bestritten wird, Judas, dem Bruder des Herrn und des Jakobus, der den ersten uns erhaltenen christlichen Brief schrieb, wird zuschreiben müssen: man wird seine Abfassung dem letzten Drittel des ersten Jahrh. zuweisen müssen.

5. Die Johannesbriefe und Episteln. Auch von dem Jünger Jesu Johannes haben wir drei briefartige Schriften aus dem Ende des 1. Jahrh., deren Echtheit freilich umstritten ist, die aber — und das genügt uns hier — aufs engste mit dem Johannesev. zusammenhängen. Zwei davon sind wirkliche Briefe des „Ältesten", wie der Verfasser sich selbst nennt: *der 2. Johannesbrief*, entweder an eine Frau oder an eine Gemeinde gerichtet, und *der 3. Brief*, ein Privatbrief an den gastfreien Gajus, beide eigentlich mehr kleine Billets, die alles weitere auf mündliche Aussprache verschieben. Dagegen trägt *der 1. Johannesbrief* vollkommen den Charakter einer Ansprache, der nur rein äußerlich — Briefeingang und Briefschluß fehlen! – die Briefform gegeben ist; sie ist direkt dafür bestimmt vor der versammelten Gemeinde vorgelesen zu werden.[1]) So muß man jedenfalls den 1. Johannesbrief eine „Epistel" nennen, denn eine bloße Abhandlung ist sie bei ihrem immerhin persönlichen Charakter keinenfalls. Dazu tendiert die Art der Schrift viel zu sehr zum persönlichen Briefstil hin; aber der Charakter ist doch anders als etwa

[1]) Deissmann bezeichnet sie als „eine religiöse Diatribe, in der christliche Meditationen für die Allgemeinheit der Glaubensgenossen lose aneinandergereiht sind".

bei der Jakobusepistel, er ist hellenistischer. Der Verfasser ist nicht ein Jude, der sich nur ein bischen Griechisch angeeignet hat, sondern er ist als Jude tief eingedrungen in die Gedanken und Formen des Hellenismus, den er zwar nicht in kunstmäßiger Weise beherrscht, aber doch so, daß er seinen Gedanken eine entsprechende hochstehende Form geben kann. Selbst dem wunderbaren Werke desselben Johannes, der *„Offenbarung"*, fehlt diese „Epistelform" nicht. Sie beginnt (1, 4 ff.) mit einem brieflich gehaltenen Schreiben an die 7 Gemeinden in Asien und bringt dann 7 Briefe an die einzelnen Gemeinden. Aber diese 8 Schreiben sind in ihrem feinen Aufbau alles andere als wirkliche Briefe. Sie beziehen sich zwar stark auf konkrete Gemeindeverhältnisse, aber sie sind lediglich wieder ein Zeichen dafür, wie stark man selbst bei einem apokalyptischen Buche das Bedürfnis persönlicher Applikation eben durch die Briefform empfand. Eine so durch und durch jüdische Form, wie die Apokalypse, wird durch diese Episteln sehr stark hellenisiert. In einer Person wie Johannes vereinigen sich literarisch-jüdische und hellenistische Formen.

§ 22. Die Briefe und Episteln der Nachfolger der Apostel.

I. Allgemeines. Wie sehr diese ganze Art des Briefes in der urchristlichen Zeit dem unmittelbaren Bedürfnisse entsprach, in welchem jede religiöse Mitteilung zur persönlichen, erbaulichen Apostrophe wurde, zeigen das Lukasev. und die Apostelgeschichte, welche, freilich rein äußerlich, beide die Form eines Briefes insofern tragen, als die Erzählung sich direkt an einen gewissen Theophilus richtet und eine Art Widmungsbrief das Evangelium beginnt und auch am Anfang der Apostelgeschichte erscheint. Es liegt kein Grund vor, daran zu denken, daß es sich hierbei um eine Fiktion handle; aber es bleibt bei den kurzen brieflichen Anfängen der beiden Schriften des Lukas; die Briefform wird durch den Logos, die Erzählung, verdrängt. Es sei hier gleich darauf aufmerksam gemacht, daß diese Form persönlicher Applikation von an sich nicht brieflichen Schriften durch einen Widmungsbrief gewissermaßen im Bedürfnis der alten Kirche gelegen zu haben scheint, vor allem in einer Zeit, wo das Christentum noch nicht in die Periode getreten war, wo es feste Formen von der Antike annahm. So finden wir diese persönliche Applikation durch Widmung um 130 in der eigentümlichen Schrift des Papias[1]), dann später in der Einleitung zu

[1]) Siehe unten § 67, 1.

Melitos Werke „*Auszüge*“[1]); und es sei hier noch, abgesehen von dem in Briefform geschriebenen *Martyrium des Polykarp*[2]), vor allen an Irenäus[3]) erinnert, der seine beiden erhaltenen großen Schriften[4]) durchaus persönlich an Freunde gerichtet sein läßt. Es läßt sich diese Art noch weiter hinunter in der christlichen Literatur verfolgen. Wenn auch diese Form ihre Analogie in der Antike sowohl bei Griechen wie bei Römern hat und letzten Endes doch wohl von daher stammt, so kann man es doch verstehen, daß sich gerade Christen dieser Form bedienten, denen es ja viel weniger daran gelegen war, in strenger philosophischer Auseinandersetzung die Dinge zu behandeln, als unmittelbar religiös von Mensch zu Mensch zu reden. — Aber auch hiervon abgesehen findet sehr bald eine Fortsetzung der apostolischen Briefliteratur statt.

II. Wirkliche Briefe. Hier ist nun Paulus von entscheidender Bedeutung geworden. Er hatte dem christlichen Briefe einen bedeutenden Inhalt gegeben und doch die Form des „wirklichen Briefes“ nicht völlig gesprengt. Auf diesem Wege haben Nachfolger der Apostel weiterzugehen versucht, freilich sich gerade hierin als Epigonen dokumentierend.

1. Erster Clemensbrief. Als wirklicher Brief ist der *1. Clemensbrief*[5]) gemeint gewesen. Es ist ein längeres Schreiben, welches die Gemeinde zu Rom (ca. 95/6) an die korinthische Gemeinde gesandt hat. Es wird nicht daran zu zweifeln sein, daß der Verfasser des Schreibens ein gewisser Clemens[6]) gewesen ist, den die katholische Tradition als römischen Bischof bezeichnet; Sicheres wissen wir aber über den Verfasser nicht, da er selbst zurücktritt und den Brief im Auftrage der römischen Gemeinde schreibt. Nach dem Briefe würde ich am ersten geneigt sein, ihn für einen hellenistischen

[1]) Siehe unten § 67, 1.

[2]) Siehe oben S. 85,1.

[3]) Siehe oben S. 40,1.

[4]) Siehe unten § 47, 2 und § 57, 1.

[5]) Ausg. in den Ausgaben der apostol. Väter, siehe oben S. 22,2; Sonderausg. v. Knopf TU 20, 1, 1899. Eine altlatein., syrische, altkoptische Übersetzung (letztere hrsg. v. K. Schmidt, TU 32, 1, 1908) zeigen die reiche Geschichte des Briefes in der Kirche. Vgl. auch Rösch, *Bruchst. d. 1. Clemensbriefes*, Straßburg 1910. Deutsche Übers. bei Hennecke. — Harnack, Chron. I, 251/5; Bardenhewer I, 98/113. W. Wrede, *Untersuchungen zum 1. Clemensbriefe*, 1891; van den Berg van Eysinga, *Onderzoek nar de echtheid van Clemens' eersten brief aan de Corinthiens*, 1908 (gegen Echtheit, ca. 140 entstanden); vgl. bes. Harnack, *Der 1. Clemensbrief* in S. Ber. Berl. Ak. 1909, 38/63 (auch separat).

[6]) Vgl. Lightfoot (oben S. 22,2) Part. I vol. I 14ff; 104ff; 201ff.

Juden[1]) zu halten, der bei einer genauen Kenntnis des A. T. doch eine im wesentlichen hellenistische Bildung erhalten hat, die ihn befähigte, auch stilistisch griechischen Vorbildern zu folgen, freilich nicht als Meister, sondern als minderwertiger Nachahmer.

Der Charakter als Brief ist — das ist zu betonen — nicht lediglich eine Fiktion. Es sind ganz bestimmte konkrete Verhältnisse der korinthischen Gemeinde, welche die Veranlassung zu dem Schreiben gegeben haben. Die Aufsässigkeit jüngerer Persönlichkeiten in der Gemeinde gegen die Älteren und die Vorgesetzten hat große Verwirrung innerhalb der Gemeinde hervorgerufen[2]) und da hält es die römische Gemeinde für notwendig, aus einer gewissen Autorität heraus zu warnen und zu mahnen. Aber wenn man nun den Versuch macht, alles was in dem Briefe steht, auf konkrete korinthische Gemeindeverhältnisse zu beziehen, so gerät man sofort in die Brüche; denn was man da zusammenbringt, ist gar nicht das Bild einer bestimmten Gemeinde.

Von hier aus ergibt sich der Charakter des Briefes als ein äußerst wunderbarer. Es ist ein „wirklicher", freilich recht langer und zum Teil recht ermüdender Brief und er ist dabei doch wieder auf weite Strecken nichts anderes als eine „Epistel". Es ist eine *Mischform.* Wie ist das zustande gekommen? Clemens kennt Paulusbriefe, aber auch die unten zu besprechende „Hebräerepistel", wohl auch noch andere apostolische „Episteln". Paulus wurde ihm beim Briefschreiben Vorbild, er wollte wie jener einen wirklichen Brief schreiben und mit großem bedeutendem Inhalt. An diesem Unternehmen ist er gescheitert; Paulusbriefe lassen sich nicht so ohne weiteres nachahmen. Er hatte nicht so viel Spezielles zu sagen, um einen großen wirklichen Brief mit speziellem Inhalte zu füllen. Und da mußten eben Allgemeinheiten herhalten, und es gelang ihm nicht, diese Allgemeinheiten derart organisch mit dem Ganzen des Briefes zu verbinden, daß die Form des wirklichen Briefes nicht gesprengt wurde. So setzt Clemens durchaus brieflich und paulinisch mit dem Lobe der Gemeinden ein. Aber bald befinden wir uns in einer reichlich alttestamentlich durchsetzten Abhandlung.[3]) Schließlich besinnt er sich auf die spezielle briefliche Veranlassung, redet speziell zu den Korinthern, bringt dann aber wieder ziemlich unvermittelt das römische Gemeindegebet und schließt wieder brieflich. Diesem Hellenisten wurde es schwerer, einen „wirklichen Brief" zu schreiben, als eine

[1]) Vgl. Nestle, ZNTW 1900, 178/80; Wrede, 107/11; Lightfoot u. a.

[2]) Vgl. W. Wrede a. a. O.

[3]) Vgl. Wrede a. a. O. 58ff.

„Epistel", er suchte beides zu vereinigen und so die Höhe paulinischer Briefe zu erklimmen. Der Versuch mißlang.

2. Die Ignatiusbriefe. Mit viel weniger Kunst und doch mit viel größerem Erfolge hat etwa zwei Jahrzehnte später der Bischof Ignatius von Antiochien wirkliche Briefe geschrieben. Etwa im Jahre 115 (oder 107?) wurde Ignatius gewaltsam von seinem Bischofsitze nach Rom gebracht, wo er dann den Märtyrertod erlitt.[1] Auf der Reise hat er *sieben größere und kleinere Briefe* geschrieben, vier von Smyrna aus an die Gemeinden von *Ephesus*, *Magnesia*, *Tralles* und *Rom*, und drei von Troas aus an die Gemeinde von *Philadelphia*, *Smyrna* und *an den Bischof Polykarp von Smyrna*.[2]

Diese Briefe sind jedenfalls „wirkliche Briefe". Sie haben eine konkrete Veranlassung; bei den 3 ersten Briefen war es der Dank für die Teilnahme der Gemeinden an seinem Ergehen und das Bedürfnis, gleichsam ein Abschiedswort zu ihnen zu sprechen. Der Römerbrief will jeden Schritt zugunsten seiner Person abwehren; denn Ignatius sehnt sich nach dem Martyrium. Und die 3 letzten Briefe von Troas aus sind speziell durch die glückliche Wendung des Geschickes der Gemeinde von Antiochien veranlaßt und durch das Bedürfnis, auf diesem Wege der Gemeinde von Antiochien den Gruß überbringen zu lassen; aber auch hier spielt das Bedürfnis eines Abschiedswortes eine Rolle. Und diesen speziellen Verhältnissen, auch seiner eigenen Lage geben die Briefe, wenn sie sich auch zum Allgemeinen erheben, durchweg Ausdruck; jedenfalls wird der Briefcharakter nirgends verlassen.

Aber wenn wir theologisch Ignatius durchaus nicht zu den neuschaffenden Gestalten rechnen können — ich würde ihn vor allem auf die Linie Johanneischer Theologie stellen[3] — so stehen auch

[1] Vgl. Bardenhewer I, 141/5; Harnack, Chron. I, 381/406; Zahn, *Ignatius von Antiochien* 1873; v. d. Goltz, *Ign. v. A. als Christ u. Theol.* 1894 TU 12, 3; Bruston, *Ignace d'Antioche etc.*, Paris 1897; Lightfoot u. a. Genouillac, *L'église chrétienne au temps de s. Ignace d'Antioche* 1907; überhaupt Bardenhewer I, 119/46.

[2] Die Echtheit der 7 Briefe in der mittleren Rezension — es existieren noch die Briefe in längerer Rezension und dazu noch 6 neue und außerdem eine kürzere syrische Rezension (siehe darüber u. § 23, 4) — kann wohl für ausgemacht gelten. — Ausg. siehe in d. Ausg. d. apost. Väter oben S. 22,2, deutsche Übers. bei Hennecke. Über die Ignatiusfrage vgl. Bardenhewer I, 129 ff. Bei Rauschen, Heft 1, 1904, Ausg. des *Römerbriefs* des Ign. Neue Ausg. mit französ. Übers. v. Lelong, *Les pères apostoliques* III (Ignatius- und Polykarpbriefe) 1910 (3 Fr.). — Vgl. Völter, *Die apostol. Väter neu untersucht* II, 2: *Polyk. und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe*, Leiden 1910; neuer Text von ad Smyrn. 3 fin. — 12, 1 bei Schmidt u. Schubart, Berliner Klassikertexte 6, 1910.

[3] Vgl. v. d. Goltz a. a. O.

seine Briefe literargeschichtlich in einem Zusammenhange, der nirgends anderswo als bei den ihm sicher bekannten Paulusbriefen gesucht werden kann. Er ist nicht ein ängstlicher Nachahmer der Art, wie Paulus Briefe schreibt, aber ich kann mir Aufbau und Wendungen der Ignatiusbriefe gar nicht anders erklären als daraus, daß Ignatius so zu den Gemeinden reden wollte, wie es einst Paulus getan hatte. Das hatte schon Clemens versucht, aber Ignatius kommt dadurch dem Paulus wesentlich näher, daß er aus der Fülle seiner religiösen und kirchlichen Persönlichkeit heraus wirklich etwas Persönliches zu sagen hat. Ignatius will nicht Allgemeinheiten sagen, er stellt sich nicht die „Christenheit" als seine Adressatin vor, der er die allgemein gültigen Wahrheiten des Glaubens verkünden will, sondern er redet intim mit seinen Adressaten. Das rückt ihn noch nicht neben Paulus, aber es erweist ihn, literargeschichtlich betrachtet, *als Paulusschüler*. Die große Kraft seines Wortes und die eigentümliche Gewalt seines Stiles zeugen von der inneren elementaren Kraft seines Glaubens und geben den Briefen das Gepräge einer eigenartigen Bedeutung.

3. Der Polykarpbrief. Setzen schon die ganzen Verhältnisse der Ignatiusbriefe eine lebhafte Korrespondenz kleinasiatischer Gemeinden untereinander voraus, so ist uns ausdrücklich von einer nicht unbeträchtlichen Briefstellerei des Bischofs POLYKARP V. SMYRNA[1]) berichtet, welche sich an Gemeinden und einzelne Christen richtete, mit wesentlich erbaulichem Inhalte[2]). Ein Bild von dieser Schriftstellerei gibt uns der einzige von ihm erhaltene Brief, *an die Gemeinde von Philippi*[3]) gerichtet. Er ist jedenfalls nicht lange nach den Ignatiusbriefen geschrieben (ca. 116). Polykarp kennt Paulus- und Ignatiusbriefe und den 1. Clemensbrief u. a. Er schreibt hier einen wirklichen Brief, wie Paulus es getan hatte, aber er kann in dieser Nachahmung Pauli die Höhe des Ignatius nicht erreichen und ver-

---

[1]) Polykarp, Bischof von Smyrna, geb. wahrscheinlich ca. 68, Schüler und Freund des Johannes, frühzeitig, jedenfalls vor 115, Bischof von Smyrna, 154/5 in Rom, 155 in Smyrna als Märtyrer gestorben. — Vgl. BARDENHEWER I, 146/9; ZAHN, F G K 1891, 249/83; 1900, 94/109; HARNACK, Chron. I, 334ff; CORSSEN, Z N T W 1902, 61/82; SCHWARTZ, A G G 1905, 125/38 (Todestag sei 22. Febr. 156).

[2]) So nach IRENAEUS, *Brief an Flor.* bei EUS. K G. 5, 20, 8.

[3]) Ausg. in den Ausg. d. apostol. Väter, siehe oben S. 22,2 und S. 85,1; Kap. 10/12 u. 14 haben wir nur in wenig guter lateinischer Übersetzung, Rückübersetzungen dieser Stücke ins Griechische in den großen Ausg. v. ZAHN u. LIGHTFOOT, vgl. auch d. große Ausg. v. FUNK; vgl. auch VÖLTERS oben S. 136,2 genannte Arbeit; deutsche Übers. bei HENNECKE.

fällt infolgedessen in die Allgemeinheiten des 1. Clemensbriefes. Die Originalität ist geringer als der gute Wille des Briefschreibers. Er lehnt sich krampfhaft, selbst im Wortlaut, an die Vorgänger in der Briefstellerei an und so tendiert das ganze Schreiben bedenklich nach der „Epistel" hin; die warme religiöse Persönlichkeit, die hinter dem Schreiben steht, versöhnt freilich den Leser einigermaßen mit seiner literargeschichtlichen Bedeutungslosigkeit; die Bedeutung des Briefes als Quelle ist dagegen sehr erheblich.

III. Episteln. Während also hier die Linie paulinischer Briefliteratur verfolgt wurde, knüpften andre an die außerchristliche Epistelliteratur an, um der Allgemeinheit der Christenheit gewisse Gedanken in einer Form mitzuteilen, die sich sofort als erbaulich darbot.

1. Der Hebräerbrief. Während die Paulusbriefe im allgemeinen „wirkliche Briefe" sind, ist bei dem dem letzten Drittel des 1. Jahrh. entstammenden *Hebräerbrief*[1]) die Briefform lediglich Form, die noch nicht einmal recht in der Art des gewöhnlichen griechischen Briefes mit stereotypem Eingange usw. zum Ausdruck kommt. Es ist eine Mahnrede, der ganz äußerlich die Briefform gegeben ist. Ein Mann steht hinter dem Schreiben, der des Paulus Briefe wohl kannte, und vielleicht gerade durch sie veranlaßt wurde, diese Form zu wählen, aber er war ein Mann, der in ganz anderer Weise ein Verhältnis zum Hellenismus gewonnen hatte, als Paulus. Jüdisch ist zwar die Beweisführung, judenchristlich die Gedankenwelt, aber der Hebräerbrief ist in seiner rhetorischen Haltung, die selbst der stilistischen Kunstgriffe nicht entbehrt[2]), das erste Zeugnis dafür, wie mächtig die erste christliche Literatur schon hineingezogen wurde in den Strom der hellenistischen Literatur, so daß christliche Heilsbotschaft mit jüdischer Begründung hier in hellenistischem Gewande erscheint, im Gewande der hellenistischen Epistel.

---

[1]) Vgl. die oben S. 21,1 genannten Texte und Einleitungen; HARNACK, *Probabilia über die Adresse und den Verf. des Hebräerbriefs* im N. T. 1900 (die Verf. soll Prisca sein); FR. DIBELIUS, *Der Verf. des Hebräerbriefs* (Barnabas!) 1910; V. MONOD, *De titulo epistulae vulgo ad Hebraeos inscriptae*, Diss. Montauban 1910; W. WREDE, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs*, 1906; B. WEISS, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtl. Beleuchtung* TU 35,3 1910; PERDELWITZ, *Das literarische Problem des Hebräerbriefs* ZNTW 1910, 59/78; 105/23.

[2]) Aber den Prosa-Rhythmus, den BLASS (*Der Brief an die Hebräer*, *Text mit Angabe der Rhythmen* 1903 und *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa* 1905) im Hebräerbrief und bei Paulus konstatieren will, hat es weder im N. T. noch im nachklassischen Griechentum gegeben; vgl. dazu H. JORDAN in Th L Bl 1905, 481/7; derselbe, Studien und Krit. 1906, 634/42; BLASS' Einwände ib. 1907, 127/37 sind belanglos.

2. Der Barnabasbrief. In die Linie dieser literarischen Entwicklung gehört zunächst der sogenannte *Barnabasbrief*[1]) hinein, der jedenfalls nichts mit BARNABAS[2]), dem Begleiter des Apostels Paulus, zu tun hat; dagegen spricht schon der scharfe und doch auf geringer Sachkenntnis beruhende Antijudaismus des Verfassers. Man streitet, ob der Brief vor der Jahrhundertwende oder erst nachher (um 130) entstanden sei. Er steht nun völlig auf der Grenze dessen, was man allenfalls noch als einen „Brief" bezeichnen könnte; es ist eine lehrhafte und ermahnende Abhandlung in rein äußerlicher Briefform. Es ist also ganz unmöglich, ihn als einen „wirklichen Brief" aufzufassen, sondern er gehört zweifellos in die Reihe der „Episteln", aber diese Epistel tendiert auf das stärkste nach der religiösen Rede oder Abhandlung hin. Die äußerliche Briefform aber ist ein Zeichen dafür, daß das Christentum seiner Zeit noch nicht eine bestimmte andere literarische Form gefunden hatte, um lehrhafte oder ermahnende Gegenstände einem größeren Leserkreise vorzulegen. Auch hier ist trotz des scharfen Gegensatzes gegen das Judentum die Beweisführung durchaus jüdisch und doch der Gesamtcharakter dieser Schrift auch hinsichtlich des Stiles hellenistisch. Der Verfasser will nachweisen, daß der alte Bund zwar nicht hinfällig sei, aber von den Juden falsch, weil nicht nach seinem inneren gnostischen Sinne, verstanden sei. Hier verirrt sich der Verfasser, um das nachzuweisen, in eine Typologie und Allegorese, welche durchaus nicht hochstehend ein Gewächs des hellenistischen, vielleicht des alexandrinischen Judentums ist.[3]) In ihrem 2. Teil hat die Schrift als Quelle u. a. eine jüdische Schrift *„Die beiden Wege"*, deren Charakter stark an die hellenistisch-jüdische Weisheitsliteratur erinnert. So erinnert der Barnabasbrief inhaltlich und formal an den Hebräerbrief.

§ 23. Die Versuche der Erweiterung dieser urchristlichen Briefliteratur.

1. Allgemeines. Das Christentum des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters fühlte sich, abgesehen von der Autorität des A. T., gebunden an das Wort Jesu „des Herrn" und an das Wort der Apostel als der authentischen Verkünder des Lebens und der

[1]) Ausg. in d. Ausg. der apostol. Väter. Deutsche Übers. bei HENNECKE. — HARNACK, Chron. I, 410/28; BARDENHEWER I, 86/98; J. WEISS, *Der Barnabasbrief, kritisch untersucht* 1888; A. VAN VELDHUIZEN *De Brief van Barnabas*, Groningen 1901; WREDE a. a. O. 87 ff.

[2]) Vgl. über ihn HEITMÜLLER RGG I, 918f.

[3]) Vgl. HEINISCH, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese*, 1908.

Lehre Jesu; daß auch Nachfolger und Schüler der Apostel an dieser Autorität teilnahmen, liegt in der Natur der Sache. Von hier aus versteht es sich, wie frühzeitig eine Reihe von den hier besprochenen Briefen und Episteln ganz von selbst *Autorität* in der Gemeinde erhielten, daß man sie wie die Paulusbriefe frühzeitig sammelte, in der Gemeindeversammlung vorlas usw., bis ganz allmählich ein Kreis christlicher Schriften von besonderer Autorität sich konsolidierte, in den einzudringen nicht jeder bedeutenden Schrift gelingen konnte, sondern nur solchen, die in irgendeiner Weise mit apostolischer oder prophetischer Autorität ausgestattet erschienen.[1] Wenn wir nun bedenken, wie gerade die einfachen, anspruchslosen Formen des Briefes und der Epistel zu apokryphen Fortsetzungen im Sinne der apostolischen und nachapostolischen Zeit einladen mußten und wie andrerseits deutlich zu erkennen ist, welche große Rolle in der hellenistischen Zeit die „pseudonyme" oder „heteronyme Epistel", die irgendeinem Großen der Vergangenheit untergeschoben wurden (ohne daß es aber nur einen Schein von Recht hätte, wenn wir dieses Verfahren ohne weiteres als „Fälschung" brandmarken wollten), gespielt hat, so haben wir die genügende Erklärung für die Entstehung zahlreicher Versuche, die apostolische und nachapostolische Brief- und Epistelliteratur zu erweitern. Es ist aber sofort darauf aufmerksam zu machen, daß ein „gefälschter Brief" etwas ganz andres ist als eine „pseudonyme Epistel." Jener verfolgte im allgemeinen direkt bedenkliche Zwecke und man suchte sich gegen solche Fälschung von vornherein zu schützen, indem man den diktierten Brief mit einer eigenhändigen Unterschrift versah, wie es Paulus vermutlich bei allen seinen Briefen getan hat (vgl. den Schluß von 2. Thess. und Gal.). Die heteronyme Epistelliteratur dagegen braucht im allgemeinen gar nicht eine böse Absicht hinter sich zu haben, sondern kann lediglich den Schutz eines Namens suchen um eines edlen Zweckes willen, ja gerade um deswillen, daß sie die Gedanken des Autors verbreiten will, dessen Namen sie an der Spitze trägt. — Nach früherer Anschauung gehört ein großer Teil der neutestamentlichen Briefliteratur zu diesen pseudonymen oder heteronymen Werken, auch Paulusbriefe u. a. Unserer Auffassung nach muß nur ein Brief des N. T. dieser Literatur zugewiesen werden, nämlich der *2. Petrusbrief;* hinsichtlich der *Pastoralbriefe* erscheinen die Zweifel an der Echtheit freilich nicht ganz unerheblich.[2])

[1]) Vgl. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons* Bd. 1/2 1888/91; Leipoldt, *Gesch. d. neutestamentlichen Kanons* I, 1907.

[2]) Vgl. oben S. 131.

2. Der 2. Petrusbrief. Der Mann, der am Ende des 1. oder wohl in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. diese kleine Schrift schrieb, schließt sich ausdrücklich (3, 1) an den ersten Brief an; hatte jener zu Adressaten schon einen großen Kreis von Gemeinden, so verzichtet dieser völlig auf eine genaue Bestimmung der Adressaten; der Brief richtet sich an alle Christen und charakterisiert sich somit als ein klassisches Beispiel einer „heteronymen Epistel". Die Judasepistel hat er ausgeschrieben, Paulusbriefe kannte er, aber seine Vorgänger kann er nicht erreichen; freilich sind es die konkreten Verhältnisse der gegenwärtigen Generation (sich besonders kennzeichnend durch das Getäuschtwerden der Erwartung der Parusie), welche die Grundlage und den Zweck des Schreibens bilden, aber er schreibt eben keinen „wirklichen Brief". Die Not der Zeit, die gegenwärtige Not der Christenheit macht dem Verfasser Sorge und da muß er der Gemeinde ein Wort sagen, wie es der gewaltige Petrus selbst gesagt haben würde.

3. Die Fortsetzung der Paulusbriefe. Daß Paulus unendlich mehr Briefe geschrieben hat, als die wenigen uns erhaltenen, ist selbstverständlich und kann bewiesen werden (vgl. Col. 4, 16; Polykarp an Philipp. 3). Es ist schon von da aus zu verstehen, wie immer neue Versuche gemacht wurden, die paulinischen Briefe zu vermehren. Jene Stelle des Kolosserbriefes lud gerade dazu ein, den fehlenden Brief zu ergänzen. Nach dem Muratorischen Fragment[1]) scheint schon um 200 ein *gefälschter Laodikenerbrief* des Paulus existiert zu haben; es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß ein kleiner uns im lateinischen Text erhaltener, ganz aus echten Paulusbriefen zusammengestoppelter Laodikenerbrief[2]) mit dem dort erwähnten Briefe identisch ist, doch wahrscheinlich ist es nicht. Einen von demselben Fragment erwähnten, also vor 200 entstandenen (markionitischen) *Alexandrinerbrief*[3]) des Paulus haben wir ebenfalls nicht mehr. Der Kleriker, der um das Jahr 180 im katholischen Interesse die *Paulusakten*[4]) schrieb, hat nach Art dieser Aktenliteratur im Anschluß an die, verlorene Briefe des Paulus betreffenden, Bemerkungen in den Korintherbriefen 2 ganz kleine Schreiben seiner Arbeit eingefügt, welche die paulinische Briefliteratur vermehren sollten, aber uns nur in Über-

[1]) Siehe unten § 73.

[2]) Ausg. von Zahn, G K II,2, 1892, 584f; Rückübersetzung ins Griech. in Lightfoot, *St. Pauls Epistles to the Coloss. and to Philemon*, 1886[8]; deutsche Übers. bei Hennecke. — Vgl. Zahn a. a. O. 566/85; Harnack, Chron. I, 702; Bardenhewer I, 459/62.

[3]) Vgl. Zahn G K II, 2, 586/92 (verweist auf ein Bruchstück (?)): Bardenhewer I, 462.

[4]) Siehe oben S. 80f.

setzungen des griechischen Originals zugekommen sind, nämlich ein *kleines Briefchen der Korinther an Paulus*, welches eine Anfrage an ihn enthält, und ein etwas größeres *Antwortschreiben des Paulus an sie;* beide Schreiben[1]) lehnen sich stark im Inhalt an die echten Paulusbriefe an und der Verfasser hat auch im 2. Schreiben deren Form recht gut nachgeahmt und ihren Ton im ganzen getroffen. Wohl in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. hat dann ein Unbekannter einen *Briefwechsel zwischen Paulus und dem Philosophen Seneca*[2]) im lateinischen Texte hergestellt, der 8 kleine Schreiben des Seneca und 6 Antwortschreiben des Paulus umfaßt. Hier ist wohl kaum noch für die Entstehung das Bestreben, die kanonische Briefliteratur zu vermehren, entscheidend gewesen, sondern das erklärliche, schon in der Legende wirksame Interesse, Seneca mit dem Christentum in Verbindung zu bringen und ihn als vom Christentum überwunden hinzustellen.[3]) Weder inhaltlich noch formal stehen diese Briefe besonders hoch; sie wollen wirkliche Briefe sein und tragen den entsprechenden Charakter an sich, aber die Mache sieht überall heraus.

4. Pseudonyme Fortführung der nachapostolischen Briefliteratur. Wie an den Namen des Clemens von Rom[4]) sich mancherlei Literatur anschloß, so wurden ihm zwei Briefe *„an die Jungfrauen“*[5]) zugeeignet, die freilich im griechischen Urtexte nicht erhalten geblieben sind. Sie haben wohl ursprünglich eine Einheit gebildet und sind wohl im 3. Jahrh. entstanden, um das ehelose Zusammenleben von Männern und Frauen zu bekämpfen; ob der Name des Clemens von einem Späteren erst angeheftet ist oder schon von dem Verfasser, muß dahingestellt bleiben. Es handelt sich aber nicht um Briefe, die die Form wirklicher Briefe tragen, sondern um Episteln in der Form der Diatribe. — Jedenfalls eine wirkliche Fäl-

[1]) Ausg. des Briefwechsels in seinen verschiedenen Übersetzungen und Rezensionen von Vetter, *Der apokryphe 3. Korintherbrief*, 1894; dazu die Ausg. der Paulusakten; deutsche Übers. bei Hennecke 378/80. — Zahn, G K II, 2, 592/611; 1016/9; Harnack, Chron. I, 506/8 u. S. B. Berl. Ak. 1905, 3/35.

[2]) Ausg. v. Kraus in Theol. Quartalschr. 1867, 603/24. — Vgl. Zahn, G K II, 2, 612/21; Bardenhewer I, 467/71.

[3]) Vgl. Westerburg, *Der Ursprung der Sage, daß Seneka Christ gewesen sei*, 1881; Baumgarten, *L. A. Seneca*, 1895.

[4]) Vgl. oben S. 134 ff.

[5]) Ausg. der syr. Übers. bei Beelen, Löwen 1856, in latein. Übers. bei Funk, *Opp. Patr. apost.* II, 1881, 1/27; Fragmente des griech. Urtextes vgl. bei Cotterill, *Modern Criticism and Clements Epistles to Virgins etc.*, Edinburg 1884; deutsche Übers. v. Wenzlowsky in B K V. — Vgl. Harnack in S B Berl. Ak. 1891, 361/85; Bardenhewer, I, 113/8; K. J. Neumann, in „Oriental. Studien“ Th. Nöldeke gew., 1906, 831/8.

schung stellen die in der Mitte des 4. Jahrh. entstandenen *Erweiterungen und Fortsetzungen der echten Ignatiusbriefe*[1]) dar. Die sieben Ignatiusbriefe[2]) wurden hier als Unterlage benutzt für einen pseudonymen griechischen Briefwechsel, in welchem Echtes und Unechtes bunt durcheinander gemischt wurde, so daß folgende *13 Briefe* daraus wurden: 1. Maria von Kassobola an Ignatius (Bitte dieser an Ignatius), 2. Ignatius an diese Maria, 3. I. an die Trallier, 4. I. an die Magnesier, 5. an die Tarser, 6. die Philipper, 7. die Philadelphier, 8 die Smyrnäer, 9. an Polykarpus, 10. an die Antiochener, 11. an Hero, Diakon von Antiochien, 12. die Epheser, 13. Römer; ganz gefälscht sind also Nr. 1—2, 5—6, 10—11; diese sind zum Teil nach dem Muster der echten Ignatianen gearbeitet, vor allem der Brief an Hero; aber der Fälscher hat die unmittelbare Kraft der Ignatiusbriefe nicht erreichen können. Er will Briefe wie jener schreiben, die wirklich so aussehen, wie „wirkliche Briefe", und es kommen doch schließlich blasse „Episteln" heraus. Und die sieben echten Briefe hat er durch seine Zusätze und Erweiterungen, die besonders nach der dogmatischen Seite gehen, nur verballhornt. Der Fälscher hatte bei seiner Arbeit nicht ein erbauliches, sondern ein dogmatisch-polemisches Interesse, aber ob er im semiarianischen (Zahn, Amelungk) oder im apollinaristischen (Funk) Interesse gearbeitet hat, ob er vielleicht identisch mit dem Verfasser der apostolischen Konstitutionen gewesen ist[3]) (Funk), ist strittig. Einen Apostel wagte er wohl nicht zum Zeugen für seine Anschauungen zu machen, so schrieb er seine Briefe einem hochangesehenen Bischof zu, der dicht an die Zeit der Apostel heranreichte. — Eine *syrische Bearbeitung von drei Ignatianen*[4]) (an Eph., Röm., Polykarp) stellt dagegen nur einen Auszug aus den echten Ignatiusbriefen dar.

5. Sonstige pseudonyme, angeblich urchristl. Briefliteratur. Wir erinnern hier nur noch an allerlei ähnliche *pseudonyme Briefliteratur*, welche sich an die Gestalten der Urgeschichte des Christentums anschloß: der vielleicht dem Ausgang des 2. Jahrh. entstammende *Brief*, der *vom Landpfleger Pilatus an den Kaiser Claudius*

[1]) Ausg. v. Zahn in d. großen Ausg. v. Gebh., Harn. u. Zahn, II, 174/296 (mit der alten latein. Übersetzung). — Vgl. Zahn, *Ignatius v. Antiochien*, 116/67; Amelungk, *Untersuch. über Pseudo-Ignatius*, Diss. Leipzig 1899; Funk, *Theologie u. Zeit des Pseudo-Ignatius*, Theol. Quartalschr. 1901, 411/26; derselbe in Kirchengesch. Abhandl. 3, 1907, 298 ff; Bardenhewer, I, 137/41.

[2]) Siehe oben S. 136 f.

[3]) Siehe unten § 61, 3.

[4]) Ausg. v. W. Cureton, *The ancient Syr. vers. of Epist. of St. Ign. etc.*, 1845; vgl. Denzinger, *Über die Echtheit des bish. Textes d. Ignat.-Briefe*, 1849.

Tiberius[1]) geschrieben sein will; die *Heraufrückung des Diognetbriefes*[2]) durch seinen Fortsetzer in die nachapostolische Zeit; die aus dem 3. Jahrh. stammenden *Briefe*, welche *zwischen Jesus und dem König Abgar von Edessa*[3]) gewechselt sein wollen; die *Briefe des Petrus und Clemens an Jakobus von Jerusalem*[4]), welche den Eingang der im beginnenden 4. Jahrh. entstandenen „Clementinischen Homilien" bilden; die *Briefe*, die im Zusammenhang der Schriften *des falschen Dionysius des Areopagiten* (des Jüngers des Apostels Paulus) überliefert worden sind; der sehr späte, erst seit dem 12. Jahrh. nachweisbare lateinische *Briefwechsel des Ignatius mit Johannes dem Apostel und Maria der Mutter Jesu*[5]; und dann allerlei sonstige *Briefe Jesu, des Johannes, der Maria* usw., die sich in langer Kette durch die Jahrhunderte ziehen, etwa gar hin bis zu dem 1551 durch Joachim Camerarius erdichteten, nicht als Fälschung gemeinten Briefwechsel des Paulus mit den Presbytern von Ephesus. Damit haben wir diese ganze zum großen Teil unterirdische, pseudonyme Briefliteratur nicht umschrieben, aber den Weg angedeutet, den sie gegangen ist. — Auch die sonstige christliche Briefliteratur ist nicht frei von pseudonymer Fortführung; es sei hier nur erinnert an den im christlichen Interesse gefälschten *Brief des Kaisers Marc Aurel*[7] über das Regenwunder in der Quadenschlacht.

§ 24. Die griechisch-christliche Briefliteratur seit dem 2. bis ins 4. Jahrh.

I. Allgemeines. Die originale Kraft, mit welcher vor allem Paulus Briefe schrieb, die wirkliche Briefe blieben und doch, der Nachwelt überliefert, zur Weltliteratur im eminenten Sinne des Wortes werden mußten, ist in der Folgezeit selten wiedergekehrt, nur da,

[1]) Ausg. z. B. Harnack, Chron. I, 605/7; deutsche Übers. bei Hennecke, 74/6. — Vgl. Harnack a. a. O. (der Brief sei nachtertullianisch); Bardenhewer, I, 409/11.

[2]) Vgl. unten § 24, IV, 2.

[3]) Ausg. in d. Ausg. d. Eusebius, I, 13, 6/22; Eus. gibt hier seine griechische Übersetzung des ihm vorliegenden syrischen Textes; deutsche Übersetzung bei Hennecke, 76/9. — Bardenhewer, I, 453/9; vgl. oben S. 77,4.

[4]) Ausg. usw. siehe oben S. 82,3.

[5]) Vgl. unten § 57, 4.

[6]) Ausg. bei Zahn, *Patr. ap.* größere Ausg., II, 297/300. Vgl. Bardenhewer, I, 127/9.

[7]) Ausg. bei Lightfoot, *Ignatius*, I, 469ff; vgl. Harnack, S. B. Berl. Ak., 1894, 835ff; J. Geffcken, *Das Regenwunder im Quadenlande* in N. Jahrb. f. klass. Altert., 1899, I. Th. Mommsen, Hermes, 1895, 90ff.

wo eine originale geistige Kraft sich dieser Formen bediente, da vor allem, wo Religion und nicht Dogma und Kirche das beherrschende Thema des Briefes wurden. Aber gerade die beiden letzteren treten mehr und mehr in den Vordergrund und von da aus ist es verständlich, daß die uns erhaltenen christlichen Briefe im weiten Umfange zur Epistelliteratur zu rechnen sind. Freilich eine ganze Reihe von derartigen Schriften bleiben stark auf der Grenze zwischen „wirklichem Brief" und „Epistel" stehen, so daß man immer zweifelhaft ist, wohin man sie rechnen soll. Wenn ein Bischof in amtlicher Weise an eine Gemeinde schreibt, so berührt er oft ganz spezielle Gemeindefragen, und doch zeigt schon die Tatsache, daß man die Briefe sammelte, abschrieb und weit herumgab, wie sehr man die Empfindung hatte, es mit Schreiben zu tun zu haben, welche im Grunde der allgemeinen Epistelliteratur zuzuweisen sind. Von diesen Gesichtspunkten aus scheint es geraten, jetzt zwischen die Betrachtung von „wirklichem Brief" und der „Epistel" den amtlichen bischöflichen Brief mit seinem Doppelcharakter einzuschieben.

II. Wirkliche Briefe. *Einer Frau, Flora* mit Namen, hat einst PTOLEMÄUS[1]), der Schüler des Gnostikers Valentin, (um 150) einen uns erhaltenen längeren *griechischen Brief*[2]) geschrieben, der die Frage der Geltung des Mosaischen Gesetzes erörterte in dem Sinne, daß manches von ihm bestehen bleibe, manches aber als hinfällig anzusehen sei, da hinter ihm nicht der höchste Gott, sondern nur der Demiurgos (der Weltschöpfer) stehe. Aus der Behandlung dieser anscheinend durch Flora angeregten Frage hat nun aber Ptolemäus nicht eine langweilige Abhandlung gemacht, sondern er schreibt einen wirklichen Brief, im Inhalt schlicht, einfach und verständlich, in der Form sehr fein, mit schönem, fast klassischem Gefühl für Rhythmik stilisierend und vor allem mit einem wunderbaren Anpassungsvermögen an das Verständnis seiner Adressatin. So steht der Brief literarisch weit über der vorangegangenen Briefliteratur und rückt an die paulinischen Briefe heran. Ob auch sonst die Briefstellerei in gnostischen Kreisen auf solcher Höhe gestanden hat, läßt sich nach den wenigen erhaltenen *Bruchstücken der Briefe*[3])

---

[1]) Wir wissen von dem Leben dieses anscheinend hochgebildeten Mannes nichts Näheres. Vgl. ZAHN, GK I, 956/61 und unten § 67, 1.

[2]) Ausg. STIEREN, *Opera Irenaei*, I, 922/36; kl. Ausg. v. HARNACK, in Lietzmanns kl. Texten 1904; 0,30 M. — HEINRICI, *Die valentin. Gnosis*, 1871; HARNACK, S. B. Berl. Ak. 1902, 507/45; HILGENFELD, *Ketzergeschichte*, 1884, 346ff; vgl. auch GEFFCKEN, *Briefe antiker Philosophen an Frauen*, Preuß. Jahrb., 122, 427/44.

[3]) Ausg. Stieren a. a. O., 909/11; HILGENFELD, *Ketzergesch.*, 1884, 292ff.

Valentins[1]), des Lehrers des Ptolemäus, nicht recht beurteilen. Nur scheint es, daß jener sich gern zur Verbreitung seiner theologischen Ideen jener Form bedient hat.

Unter die wirklichen Briefe ist dann ein Schreiben zu rechnen, das ein scharfer Gegner der Gnosis, Bischof Irenaeus von Lyon[2]), *an den römischen Presbyter Florinus*[3]) geschrieben hat, um ihn vor den Irrlehren Valentins zu warnen, denen er zu verfallen drohte. Das Thema des Briefes, das Eus. mit den Worten *„über die Monarchie" oder „daß Gott nicht der Urheber des Bösen sei"* bezeichnet, ist gewiß ein dogmatisches, aber das schöne Stück, das uns Eus. aus dem sonst verloren gegangenen Briefe mitteilt, ist so durch und durch persönlich in Erinnerung an gemeinsame kleinasiatische Erlebnisse und Erinnerungen, daß wir nicht daran zweifeln können, daß der Brief zunächst ganz und nur an Florinus bestimmt war. Erst als Florinus der Kirche den Rücken gewandt hatte, hat sich Irenäus in einer besonderen Schrift[4]) wegen dieses Falles an die Öffentlichkeit gewendet. Jener Brief aber mit dem schönen Satze „denn was wir von Kind auf gelernt, was mit unsrer Seele aufgewachsen ist, das wird mit ihr eins", ist ein Zeugnis dafür, wie die Fülle religiösen Glaubens auch dem Briefe dieser Zeit einen tieferen persönlichen Gehalt gibt.

Wie gerne würden wir wissen, wie ein Mann von der geistigen Bedeutung des Origenes[5]) einst Briefe geschrieben hat in vertrauten Angelegenheiten. Daß er sie geschrieben hat, wissen wir, aber sie sind uns bis auf Bruchstücke verloren gegangen[6]), und was uns ganz erhalten ist, trägt durchaus die Form der für die Öffentlichkeit bestimmten „Epistel".[7]) Wieviel tiefer aber würden wir den

---

[1]) Valentin aus Ägypten, in Alexandrien hellenisch gebildet, ca. 135/60 in Rom, hier Bruch mit der Kirche, wann gest. ?, sehr bedeutender Gnostiker. — Vgl. Hilgenfeld in ZWTh, 1880, 280/300 u. 1883, 356/60; Bardenhewer, I, 331/7.

[2]) Vgl. oben S. 40,1.

[3]) Ausg. in d. Eusebiusausg., V, 20, 1 u. Stieren a. a. O., 822/4; vgl. Zahn, FGK, IV, 306; Bardenhewer, I, 506f.

[4]) Vgl. Eus., 5, 20, 2 (ein kleines Bruchstück); Ausg. Stieren, 821; vgl. Bardenhewer, I, 507.

[5]) Vgl. oben S. 40,3.

[6]) Eusebius besaß z. B. eine Sammlung von mehr als 100 Briefen des Orig. (vgl. Eus. 6, 36, 3); vgl. Hieronymus, Epist. 33, dazu Klostermann in S. B. Berl. Ak., 1897, 855ff. — Vgl. noch das Brieffragment bei Eus. 6, 19, 12/4; ferner Eus. 6, 36, 4; Hieron. epist. 84, 10; Hieron. adv. Rufin. 2, 18 und Rufin, de adult. libr. Or. (bei Lommatzsch, 25, 382ff); dazu Bardenhewer, II, 142/6.

[7]) Vgl. unten § 24, IV, 3.

jungen ORIGENES kennen lernen, wenn wir *den Brief* besäßen, den der 16jährige *an seinen im Gefängnis befindlichen Vater* schrieb, um ihn zu bitten, ohne Rücksicht auf seine Familie treu am Christenglauben festzuhalten![1])

Aber wie Christen des 3. Jahrh. wirkliche Briefe schrieben, davon gibt uns ein Papyrusfund einige Kunde. Um 270 hat *ein ägyptischer Christ aus Rom an seine Mitchristen im arsinoitischen Gebiete in Aegypten* einen, uns im freilich verstümmelten Original erhaltenen, *Brief*[2]) geschrieben, der sich ganz um geschäftliche Angelegenheiten drehte. Dieser Brief kann nach seiner Form im ganzen und im einzelnen, nach Sprache usw. nur verstanden werden aus dem Zusammenhange des antiken Privatbriefes überhaupt; es ist ein *reiner Geschäftsbrief* ohne die geringste Beziehung zur christlichen Briefliteratur.

An den Anfang des 4. Jahrh. führt uns sodann der kleine *Brief des christlichen Presbyters Psenosiris* an den christlichen Presbyter *Apollon*[3]), in welchem Psenosiris berichtet, was man zum Schutze der von der Regierung in die große Oase verbannten Christin POLITIKE getan hat. Hier und in einigen Briefen späterer Zeit haben wir es mit Schreiben zu tun, bei denen der Verfasser alles andere gedacht hat, als daß sich eine Öffentlichkeit mit ihm beschäftigen könnte. So ist auch hier in keiner Weise an irgendeine Nachahmung von Mustern zu denken; es sind die einfachsten Ausdrücke einer Benachrichtigung ohne größere Prätentionen. Gerade an diesen Briefen sieht man, wie bewußt „literarisch" im Grunde viele bischöfliche und amtliche Briefe sind, die wir nun zu besprechen haben.

III. Bischöfliche und amtliche Briefe. 1. Dionysius von Korinth. Die eigenartige Kraft der Paulusbriefe hatte bei Epigonen mehr oder weniger stark nachgewirkt bis zur Zeit des Polykarpus, Es ist eine Fortsetzung dieser zum Teil stark nach der Epistelliteratur hin tendierenden Literatur, wenn allerlei an hervorragender Stelle stehende Persönlichkeiten des 2. und der folg. Jahrh. Briefe

---

[1]) Vgl. Eus. 6, 2, 6.

[2]) Abbildung des Originals, mit Herstellung des Textes, deutscher Übers. und trefflichem Kommentar bei DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 136/43; vgl. HARNACK. S. B. Berl. Ak., 1900, 987 ff.

[3]) Abbildung des Originals, griech. Text und deutsche Übers. v. DEISSMANN a. a. O., 143 ff; vgl. ib. 23, Anm. 4 und derselbe, *Ein Originaldokument aus der diokletian. Christenverfolgung*, 1902; HARNACK, Chron. II, 180; BARDENHEWER, II, 218 f. DIETERICH, GGA, 1903, 550/5.

an Gemeinden schrieben. Um das Jahr 170 entfaltete z. B. DIONYSIUS VON KORINTH[1]) eine größere Briefstellerei, die uns freilich nur in ein paar Fragmenten erhalten vorliegt.[2]) Es waren *Briefe an verschiedene Gemeinden*, von Lacedämon, Athen, Nikomedien, Gortyna und andere kretische Gemeinden, Amastris, Knossos und an die Römer; auch an eine Schwester Christophora hat er einen Brief geschrieben. Aber schon die Tatsache, daß jedenfalls die 7 ersten Briefe früh gesammelt wurden, wie auch die andere, daß sie von Eus., der sie kannte, als „katholische Briefe" bezeichnet werden, d. h. als solche, die von vornherein nicht für eine einzige Gemeinde bestimmt waren, zeigt, wie diese Briefe, hervorgerufen durch die die ganze Kirche bewegenden Fragen, einen mehr epistolischen Charakter trugen. Ja, man muß überhaupt diesen Schriften eine allgemeine Bedeutung sofort abempfunden haben, da schon Dionysius selbst sich gegen Fälschung seiner Briefe wehren mußte. Das ist natürlich nicht der einzige Fall solcher bischöflichen Briefstellerei aus dieser Zeit. Wir wissen zufällig von einem Briefe, den PINYTUS, der Bischof einer kretischen Gemeinde, als Antwort an Dionysius gerichtet hat[3]) und der nun wieder mehr den Charakter eines wirklichen Briefes getragen zu haben scheint.

2. Die Schreiben aus Anlaß der dogmatischen Kämpfe des 2. 3. Jahrh. Es waren nun schon die Tage des Gnostizismus, des Montanismus und des Osterstreites im Anbrechen, Anlaß genug, daß die Gemeinden durch ihre Bischöfe oder wohl auch schon die Bischöfe als selbständig auftretende Vertreter der Gemeinden in Sendschreiben an andere Gemeinden ihre Gedanken über die schwebenden Fragen austauschten oder schon mehr in hierarchischer Weise Hirtenbriefe verfaßten, dort mehr wirklichen Briefen, hier mehr den Episteln sich nähernd. So sehen wir in Rom die lange Reihe der Schreiben beginnen, in welchen die römischen Bischöfe und die späteren Päpste ihren Willen der Christenheit kundgaben, mehr und mehr stereotype äußere Form annehmend und durchaus den Epistelcharakter tragend.[4]) Da die römische Gemeinde des 2. Jahrh. vorwiegend griechisch-sprechend war, so haben wir auch hier zunächst den griechischen

[1]) Dionysius, Bischof von Korinth, um 170. — Vgl. Eus. 4, 23; dazu HARNACK, I, 235f; 785; Chron. I, 313; BARDENHEWER, I, 532/4.

[2]) Vgl. ROUTH, *Reliquiae Sacrae*, I², 175ff; bei Eus. 4, 23, 10/2, 3 Fragmente des Briefes nach Rom, vgl. auch Eus. 2, 25,8; Übers. in BKV.

[3]) Durch Eus. 4, 23, 8; vgl. ROUTH a. a. O.

[4]) Für die Papstbriefe vgl. d. Sammlung v. P. COUSTANT, *Epistolae Rom. pont.*, Paris, 1721ff; deutsche Übers. in BKV von WENZLOWSKY.

Brief. Wir wissen[1]), daß *die römische Gemeinde* um das Jahr 170 *an die korinthische geschrieben* hat; der verlorene Brief wird wohl von dem römischen Bischof SOTER[2]) stammen. ELEUTHERUS[3]) muß aus Anlaß des Montanismus in brieflicher Korrespondenz *mit verschiedenen Gemeinden*[4]) gestanden haben. IRENÄUS brachte in dieser Angelegenheit *Briefe der Gemeinde und der Märtyrer von Lyon an Eleutherus.*[5]) Über diese Frage wurde auch *von Lyon nach Kleinasien*[6]) geschrieben. Sicher ist, daß VIKTOR I.[7]) (189 bis ca. 199) *mehrere Briefe* nach Art von Enzykliken *an verschiedene Gemeinden von Kleinasien* gesandt hat in Sachen des Montanismus[8]) und des Osterstreites[9]), direkt schon mit einer gewissen hierarchischen Autorität auftretend. Es scheint so, als ob diese Schreiben zugleich griechisch und lateinisch veröffentlicht wurden[10]), so daß wir hier die leisen Anfänge eines Übergangs von der griechischen zur lateinischen Sprache in der römischen Gemeinde bemerken können, der sich dann allmählich im Anfange des 3. Jahrh. vollzog. — Auch von Lyon her, wo ein bedeutender Mittelpunkt christlichen Lebens entstanden war, ist, wie schon berührt, manches Schreiben allgemeiner epistolischer Art ausgegangen, das in die schwebenden Streitigkeiten öffentlich einzugreifen bestimmt war. Vor allem schrieb der Bischof IRENÄUS v. Lyon[11]) (Bischof seit 177/8) sowohl *an Viktor*[12]) wie auch *an andere Vorsteher der*

[1]) Durch Dionysius v. Korinth bei Eus. 4, 23, 10/12. — Über ein verlorenes Sendschreiben des Soter in Sachen des Montanismus (?) vgl. ZAHN, FGK 5, 43/54; BARDENHEWER, I, 528f; HARNACK, TU 13, 1, 44ff.

[2]) Soter, Bischof v. Rom, ca. 166/175. Vgl. HAUCK, RE³, 18, 539; HARNACK, Chron. I, 440ff.

[3]) Eleutherus, ca. 175/189 Bischof v. Rom. Vgl. BÖHMER, RE³, 5, 287/9.

[4]) Nach Praedestinatus 1, 26 (siehe oben S. 106,8) u. Eus. 5, 3, 4; vgl. dazu ZAHN a. a. O.; BARDENHEWER, I, 529f.

[5]) Nach Eus. 5, 3, 4 bis 4, 2; die Briefe sind verloren, ein kleines Bruchstück, in welchem Irenäus empfohlen wird, siehe ib. 4,2.

[6]) Nach Eus. ib.; verloren.

[7]) Victor I. der erste römische Bischof, den wir genauer kennen. — Vgl. BÖHMER, RE³, 20, 600/2; COUSTANT, I, 91/108; CASPARI, *Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols etc.*, 3, 1875, 413f, 432ff.

[8]) Nach Praedest. a. a. O., TERTULLIAN, *Gegen Praxeas*, 1, dazu ZAHN a. a. O.; die Briefe verloren.

[9]) Nach Eus. 5, 23, 3; dazu ib. 5, 24, 8; ein zweites Schreiben Victors bezeugt Eus. 5, 24, 9; die Briefe sind verloren.

[10]) Nach Hieronymus, de vir. ill. 53; dazu BARDENHEWER I, 530f.

[11]) Vgl. oben S. 40,1.

[12]) Nach Eus. 5, 23, 2 u. 24, 11—17, wo der Brief exzerpiert wird, dazu ein kleines Bruchstück bei Maxim. Conf.; vgl. die Zusammenstellung bei STIEREN, 824/7; ZAHN,

Kirche[1]) über die Osterfrage; wir haben davon nur kleine und z. T. unsichere Fragmente. Eine lebhafte bischöfliche Schriftstellerei entstand aus Anlaß des Osterstreites in Kleinasien. Bischof POLYKRATES v. EPHESUS verfaßte ein großes, nur in kleinen Bruchstücken erhaltenes *Schreiben an Viktor von Rom*[2]) aus Anlaß der Osterstreitigkeiten mit dem Bewußtsein, Besitzer alter kleinasiatischer Tradition zu sein. Die ganze Bewegung zeitigte dann noch andere ähnliche, ebensowenig erhaltene Schreiben einer palästinensischen Synode[3]), der pontischen und mesopotamischen Bischöfe und des Bischofs BACCHYLLUS VON KORINTH.[4]) Auch Bischof SERAPION V. ANTIOCHIEN[5]) hat (ca. 200) *an einzelne* und an *Gemeinden* Briefe geschrieben[6]); sie sind verloren gegangen; nur aus dem *Brief an die Gemeinde von Rhossus*, der über das Petrusev. handelt, hat Eus. uns ein kleines Stück mitgeteilt.[7]) Nach diesen und den sonstigen Notizen des Eus. haben wir es durchaus mit Episteln zu tun, die eine Art autoritativ-amtlichen Charakter tragen. Bischof FIRMILIAN V. CAESAREA[8]) in Kappadozien hat (ca. 256) im Ketzertaufstreit *ein Schreiben an Cyprian von Karthago* gerichtet, das in dieselbe Kategorie hineingehört. Es ist uns nur in lateinischer Übersetzung erhalten.[9])

3. Die Korrespondenz der alexandrinischen Bischöfe. Je mehr das Bischofsamt im 3. Jahrh. an Kraft und Bedeutung gewann, um so höher, um so allgemeiner wurde die Bedeutung dieser bischöflichen Schreiben, die man schon deshalb sammelte und aufbewahrte. So sammelte man die Briefe des ALEXANDER[10]), Bischof von Jerusalem (1. Hälfte des 3. Jahrh.); noch Eus. kannte sie und konnte ein paar Bruchstücke dieser Briefe mitteilen, die *„an die Antiochener*

FGK, 1891, 283/308 u. 1900, 31/5 zieht zu diesem Briefe ein kleines, nur syrisch erhaltenes Irenäusfragment (abgedr. Harvey, op. Ir. II, 457); deutsche Übersetzung bei ZAHN; BARDENHEWER, I, 508f.

[1]) Nach Eus. 5, 24, 18; ein kleines syrisches Bruchstück vielleicht bei Harvey, II, 456; vgl. BARDENHEWER I, 509f.

[2]) Bruchstücke bei Eus. 5, 24, 2/8, vgl. 3, 31, 3; Ausg. ROUTH, *Reliquiae sacrae*. II², 9/36; HARNACK, Chron. I, 323. BARDENHEWER, I, 580.

[3]) Bruchstück bei Eus. 5, 25; Ausg. ROUTH a. a. O., II², 1/7; BARDENHEWER, I, 581.

[4]) Über diese 3 verl. Schreiben bei Eus. 5, 23, 3/4; BARDENHEWER, I, 581/2.

[5]) S., Bischof v. A., ca. 190/212; vgl. HARNACK, Chron. I, 208ff.

[6]) Nach Eus. 6, 12 u. 5, 19. BARDENHEWER, I, 534f.

[7]) Text bei Eus. 6, 12, 3/6; Ausg. ROUTH a. a. O., I², 447/62.

[8]) Firmilian, schon 232 Bischof, † 268. — KRÜGER, RE³, 6, 79; BARDENHEWER, II, 269/72.

[9]) Ausg. v. W. HARTEL, *Op. Cypriani* im CSEL, III, 2, 810/27 ff. — Vgl. ERNST, in Zeitschr. f. kathol. Theol., 1894, 209ff; 1896, 364ff. HARNACK, II, 102f.

[10]) Vgl. BARDENHEWER, II, 228/30.

(ca. 211), *an die Antinoiten in Aegypten (ca. 213)*, *an Origenes (ca. 215/6)* gerichtet waren; zusammen mit THEOKTIST v. Cäsarea in Palästina schrieb Alexander (ca. 216) auch an *Demetrius von Alexandrien*[1]) über religiöse und theologische Vorträge von Laien als Antwort auf einen *Brief jenes* DEMETRIUS[2]), der sich gegen das Reden des Origenes gerichtet hatte[3]); schon aus der Doppelheit der Schreiber geht der offizielle Charakter des Schreibens hervor.

Diesen offiziellen Charakter nimmt nun vor allem der größte Teil der ausgedehnten Korrespondenz an, die von dem Beginn des 3. Jahrh. an bis ins 5. hinein von dem Bischofsitze der alexandrinischen Bischöfe ausgegangen ist, der an Macht und Ansehen immer mehr zunahm bis zu den Zeiten des Dioskur (Bischof bis 451). Hier war die engste Berührung mit antiker Philosophie und Literatur gegeben und, wie Clemens und Origenes christliche griechische Philosophie verkündigten, so zeigen diese Briefe der Alexandriner, rein literarisch betrachtet, hellenistische Form und sie nehmen zugleich ganz den Charakter von „Episteln" an. Als Bischof CORNELIUS VON ROM (251/3) aus Anlaß der novatianischen Streitigkeiten *an* den dem Novatian zuneigenden Bischof *Fabius von Antiochien* ein Schreiben[4]) gerichtet hatte, wurde dieses[5]) auch an Dionysius von Alexandrien wohl in Abschrift mitgeteilt. Das zeigt deutlich, wie solche zunächst auf die spezielle Stellung eines Bischofs sich beziehenden Briefe doch sehr oft den Charakter allgemeiner, für die ganze Christenheit bestimmter Rundschreiben annahmen. Aber jene hellenistische Haltung, die je nach dem Berührtsein des Schreibers von dem Geist und den Formen der zeitgenössischen sophistischen Briefliteratur stärker oder geringer hervortritt, wird doch ganz wesentlich dadurch beeinflußt, daß diese Briefe nicht bloß Stilübungen sind, sondern einen wirklich bedeutenden Inhalt haben. Während „Dankrede" und „Panegyrikus" christlicher Bischöfe sehr bald darunter leiden, daß das „Wie" der Darstellung sich im engen Anschluß an die Rhetorik ganz in den Vordergrund drängt, weil man wenig Wirkliches zu sagen hatte, so gilt das viel weniger von den Briefen christlicher Bischöfe. Die Fragen dogmatischer, ethischer, kirchlicher usw. Art,

---

[1]) Die Bruchstücke dieser Briefe bei Eus. zusammengestellt bei ROUTH a. a. O., II², 159/79; HARNACK, Chron. I, 221/3; ZAHN, FGK, III, 170ff; 174ff.

[2]) Demetrius, ca. 189/232 Bischof v. Alexandrien, Gegner des Origenes. — Vgl. BARDENHEWER, II, 158/60; HARNACK, II, 23f.

[3]) Vgl. Eus. 6, 19, 17f.

[4]) Große Stücke bei Eus. 6, 43, 5/22; Ausg. bei COUSTANT, I, 125ff.

[5]) So ist m. E. Eus. 6, 46, 3 zu erklären!

die das 3. und 4. Jahrh. heraufführten, waren wirklich brennende Fragen. So führen uns die Reste der großen Korrespondenz der alexandrinischen Bischöfe auf eine relative Höhe der Epistolographie überhaupt.

Von DEMETRIUS von Alexandrien[1] (189—232) wissen wir zuerst von verschiedenen Schreiben, u. a. einem *Rundschreiben an alle Kirchen des Erdkreises über den Fall des Origenes.*[2] Trotz des Fehlens eines direkten Zeugnisses werden wir mit der Vermutung nicht fehlgehen[3], daß schon er *Osterfestbriefe* (ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί) geschrieben hat, d. h. Briefe, die von den alexandrinischen Bischöfen um Ostern an die ägyptischen Gemeinden und darüber hinaus erlassen wurden zur Bestimmung des Termins des Osterfestes, aber zugleich dazu verwandt wurden, allerlei Fragen des christlichen Lebens und der Sitte usw. zu erörtern. In dieser Reihe alexandrinischer Osterfestbriefe, die wir durch das 3. und 4. Jahrh. verfolgen können, haben wir Hirtenbriefe in Epistelform vor uns.

Das führt uns hinüber zu der großen Briefstellerei des Bischofs DIONYSIUS VON ALEXANDRIEN[4] (ca. 245—64), den man nicht mit Unrecht als den größten Briefsteller der alten Kirche bezeichnet hat. In ihm fließt alles zusammen: griechische Bildung, christliche Philosophie aus der Schule des Origenes und eine religiös-kirchliche Richtung, welche ihm die Gedanken von Kirche und Christentum ganz in die persönliche Überzeugung übergehen ließ. Und es ist für seine praktische Haltung, die immer den gegebenen Verhältnissen Rechnung zu tragen suchte, charakteristisch, daß im Vordergrunde seiner ganzen, leider nur in geringen Bruchstücken erhaltenen Schriftstellerei die Briefe und die Briefform überhaupt steht.[5] Hier haben wir nun einen Mann, der zwar unter Beibehaltung des hierarchischen Gefühls, kraft dessen er der ganzen Christenheit etwas sagen will, doch sich dem wirklichen Briefe so stark nähert, daß man es eigentlich vergißt, daß man es mit einem offiziellen Schreiben zu tun hat. So empfinde ich es bei *dem kleinen Schreiben,* das (es ist uns von Eus. im vollständigen Text aufbewahrt) er wohl im Jahre 251 *an den schismatischen Gegenbischof Novatian* nach Rom[6] richtete, um ihn zu veranlassen, die Spaltung in der römischen

[1]) Vgl. oben S. 151, 2.

[2]) Vgl. Hieron. 54; Eus. 6, 8, 4.

[3]) Vgl. Eus. 5, 25; dazu HARNACK, I, 330f; BARDENHEWER, II, 159f.

[4]) Vgl. oben S. 41, 1; dazu CONYBEARE, *Newly discovered lettres of Dionysius of Alex. to the Popes Stephen and Xystus* in Engl. Hist. Review, 1910, 111/4.

[5]) Der Text der Briefe auch bei Feltoe (vgl. oben S. 41, 1), 1—105.

[6]) Text bei Eus. 6, 45; dazu PITRA, *Anal. sacr.*, IV, 169f, 413.

Gemeinde aufzugeben, mit dem Schlußsatze: „Sollte dir dies (das Überzeugen seiner Genossen von der Notwendigkeit der Einheit der Kirche) aber nicht möglich sein, dann rette wenigstens, ja, rette deine eigene Seele!“ — Was uns Eus. aus der großen Reihe der Briefe des Dionysius — wir wissen von etwa einem halben Hundert von Briefen[1]) — berichtet oder zitiert, zeigt im allgemeinen diesen stark persönlichen Typus, soweit es sich um Briefe über akute Fälle, die Frage der Behandlung der „Gefallenen“, das novatianische Schisma, die Frage der Ketzertaufe[2]), den Sabellianismus handelt, und gerade deshalb haben diese Bruchstücke einen ganz erheblichen Wert für die Zeitgeschichte. — Selbst die übernommene Form der *Osterfestbriefe*, deren Dionysius wohl in jedem Jahre einen (vielleicht auch mehrere mit gleicher Grundlage zur Mitteilung des Ostertermins, aber eventuell mit besonderer Fortsetzung für bestimmte Gemeinden?) schrieb, ist offenbar weder stereotyp noch unpersönlich von Dionysius gehandhabt worden; im *Festbriefe* von 263, *an Hierax*[3]), einen ägyptischen Bischof, gerichtet, empfindet er den Brief durchaus als freilich ungenügenden Ersatz für persönlichen Verkehr, als Surrogat der Unterredung. Aber was aus diesem Schreiben mitgeteilt wird, zeigt doch den Abstand vom wirklichen Brief, den Übergang zur amtlichen Epistel, und der Ausdruck, den Eus. über diese ihm zum guten Teile bekannten Osterfestbriefe gebraucht „in demselben hält er feierliche Ansprachen über das Osterfest“[4]), zeigt, daß hier der Bischof vor seinen Gemeinden, ja vor der Christenheit, nicht von Herz zu Herz einem Bischof gegenüber redet. Von da aus ist dann der Schritt zu den eigentlichen Episteln nicht mehr weit (s. u.).

Diese Art einer inhaltlich bedeutenden hochstehenden Briefstellerei hat auch anderswo in Ägypten Vertreter gefunden. Wir besitzen ein Bruchstück *eines ergreifenden Briefes*, den ein Bischof von Thmuis in Ägypten, PHILEAS[5]), um das Jahr 305 an seine Gemeinde über die Leiden der Märtyrer in Alexandrien geschrieben hat[6]) und einen *2. Brief*[7]), freilich nur in lateinischer Übersetzung, den wohl derselbe PHILEAS zugleich im Auftrage der Bischöfe Hesychius,

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellungen bei KRÜGER, 129/132 u. BARDENHEWER, II, 184/91.
[2]) Vgl. dazu ERNST in Zeitschr. f. kathol. Theol., 1906, 38 ff.
[3]) Ein größeres Fragment bei Eus. 7, 21, 2/10.
[4]) Eus. 7, 20 (Schwartz ed. 2, 2, 674) „*πανηγυρικωτέρους ἀνακινῶν λόγους*.
[5]) Ausg. ROUTH, IV[2], 83/111; vgl. BARDENHEWER, II, 211 f; HARNACK, II, 69/71.
[6]) Das Bruchstück bei Eus. 8, 10, 2/10.
[7]) Der Text bei ROUTH a. a. O.

Pachomius, Theodorus schrieb, um den Bischof Meletius von Nikopolis in Ägypten zu bekämpfen.

Unsere Kenntnis der Briefe der alexandrinischen Bischöfe überspringt die Zeiten der Bischöfe MAXIMUS und THEONAS (265 bis 300), denn der dem letzteren zugeschriebene lateinische Brief ist eine humanistische Fälschung.[1] Wir verweilen bei der Reihe der folgenden Bischöfe.

PETRUS[2], Bischof von Alexandrien (300—311), schrieb 305/6 einen nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen *Brief aus Anlaß des meletianischen Schismas*[3] an seine Gemeinden, und zwar aus einem Orte, wohin er geflohen war, um der Verfolgung zu entgehen; der kleine Brief ist ganz auf den speziellen Fall zugeschnitten und persönlich orientiert. Aber, wie es scheint, haben wir auch Zeugnisse für mehr „epistolische" Briefe, wenn wir mit der Vermutung recht haben, daß die *14 Kanones*[4], die von Petrus v. Alexandrien erhalten sind und die die Frage der Wiederaufnahme der in der Verfolgung Abgefallenen behandeln, *einen Teil des Osterfestbriefes des Jahres 306* gebildet haben, in welchem er sich an die die Frage der Behandlung der Abgefallenen betreffenden Briefe des Dionysius anzuschließen scheint. Ein *15. Kanon*[5] „über das Pascha" ist vielleicht ebenfalls *ein Osterfestbrief*, den wir in der Form haben, wie er einem Bischof Tricentius zuging. Jedenfalls handelt es sich in diesem „Briefe" um ganz allgemeine hierarchische Entscheidungen. Über weitere Briefe des Petrus, die die Schmidt'schen Untersuchungen[6] behaupten, muß das Resultat der Veröffentlichungen abgewartet werden.

Es kamen die Tage des arianischen Streites und der Träger der Orthodoxie gegenüber Arius, ALEXANDER[7], der Bischof von Ale-

[1]) Text bei ROUTH, III², 437/49; vgl. BARDENHEWER, II, 216/8,

[2]) Petrus, † 311 als Märtyrer, Gegner des Origenes. — Ausg. ROUTH, IV², 19/82. — BONWETSCH, RE³, 15, 215/8; BARDENHEWER, II, 203/11; RADFORD, *Three teachers of Alex.*, 1908, 58/86.

[3]) Text z. B. M. gr., 18, 509/10; Routh a. a. O. 51.

[4]) Ausg. v. LAGARDE, *Reliquiae iuris. eccles. antiqu.*, Leipzig 1856, 63/73 (griechisch), 99/117 (syrisch). — Vgl. BARDENHEWER, II, 205 f.

[5]) Ausg. bei PITRA, *Anal. sacr*, III, 599; BARDENHEWER, II, 206.

[6]) SCHMIDT, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus v. Alex.*, TU 20, 4, 1901; vgl. HARNACK, II, 74 f.

[7]) Ausg. M. gr. 18, 547 ff u. PITRA, *Anal. sacr.*, IV, 196/200; 430/4; dazu HARNACK, I, 449/51. — BARDENHEWER, *Patr.*³, 218; LOOFS, RE³, 2, 11 ff. HARNACK, II, 79/81; vgl. auch ROGALA, *Die Anfänge des arianischen Streites*, 1907.

xandrien (nach 311—328) hat eine *große eifrige Korrespondenz* über das Thema eröffnet, die *mehr als 70 Briefe* umfaßt haben soll. Darunter scheinen auch einige Briefe mehr persönlichen Charakters gewesen zu sein. Was vollständig erhalten ist, sind 3 Briefe aus der Zeit um 320, die völlig den Charakter amtlicher „Episteln" tragen: der eine nach der jetzigen Adresse an Alexander von Konstantinopel gerichtet, aber ursprünglich wohl *ein Rundschreiben an verschiedene Bischöfe*[1]), der andere direkt *an alle katholischen Bischöfe*[2]) der Christenheit adressiert und endlich der dritte eine *„Widerlegung des Arius"*[3]), die sich an die Presbyter und Diakonen von Alexandrien und der Mareotis richtet. Hier ist der hierarchisch-allgemeine Charakter durchaus unverkennbar.

In der glänzendsten Weise ist die in Alexandrien gang und gäbe gewordene Form der *Festbriefe* von ATHANASIUS[4]) (328/73 Bischof von Alexandrien) dem größten Gegner des Arius, angewandt worden. Die einfache Mitteilung des Termins des Beginns der Fastenzeit und des Osterfestes ist hier zu bedeutsamen brieflichen Kundgebungen geworden, die für die Allgemeinheit von entschiedenem Interesse sein wollen. Ihr sprachlicher Charakter ist schwer zu beurteilen, da wir von dem Urtexte nur einige Bruchstücke haben, dagegen eine größere Reihe in syrischer, neuerdings auch in koptischer Übersetzung.[5]) Aber der literarische Charakter der Briefe ist durchaus klar. Es hat hier der Brief nicht den Charakter bloßer Abhandlung, der eine Adresse aufgeklebt ist; es bleibt immer etwas von dem persönlichen Charakter der Paulusbriefe in diesen hierarchischen Schreiben. Der große Inhalt, mag er auch weniger religiös als dogmatisch sein, verbürgt hier immer die persönliche Wärme des Schreibers, denn die dogmatische Entscheidung war ja für die Menschen jener Zeit

---

[1]) Ausg. in d. Ausg. d. KG des Theodoret (vgl. oben S. 97,3) 1, 4; vgl. PITRA a. a. O. 200 und 434.

[2]) Ausg. in d. Ausg. d. KG des Sokrates (vgl. oben S. 96,8) 1, 6.

[3]) Ausg. bei MONTFAUCON, *Opera Athanasii*, I, 396ff; zur Chronologie der drei Briefe vgl. HUGGER in Theol. Quartalschr. 1909, 91, 66/86; LOESCHKE, ZKG 1910, 584ff.

[4]) Vgl. oben S. 42, 1.

[5]) Ausg. d. griech. Fragmente M. gr. 26, 1431/1444; der syr. Fragmente v. CURETON, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848; deutsche Übers. derselben v. LARSOW, *Die Festbriefe d. hl. Athanasius*, 1852. — Zum Osterfestbrief v. 367 vgl. Zahn, GK II, 1, 203/12 u. SCHMIDT in NGG, 1898, 167/203; 1901, 326/49; ACHELIS, ThLZ, 1899, 663f; neue kritische Ausg. dieses Festbriefes von ZAHN, *Grundriß d. Gesch. d. neut. Kanons*, 1904²; vgl. auch ders., *Athanasius u. d. Bibelkanon*, Erlangen 1901. — Vgl. auch LOOFS, *Die chronol. Angaben des sog. Vorberichts zu den Festbriefen des Athanasius*, S. Ber. Berl. Ak., 1908, 1013/22.

nicht kühle Reflexion, sondern brennendstes kirchlich-religiöses Interesse.[1])

Was an Briefen in den großen Tagen dieser Kämpfe noch hin- und hergegangen ist, was die Nachfolger des Athanasius an Briefen, darunter auch die *Osterfestbriefe* des THEOPHILUS V. ALEXANDRIEN[2]) (385—412), geschrieben haben, kann hier nicht im einzelnen erörtert werden. Wir erwähnen hier nur noch die *große Korrespondenz des Gegners des Nestorius*, CYRILL[3]), Patriarchen von Alexandrien (412 bis 444), aus dessen kirchlich-dogmatischer Korrespondenz uns *88 Briefe von ihm und an ihn*[4]) erhalten sind, unter denen besonders die *3 an Nestorius gerichteten*[5]) zu nennen sind: aber auch die tragen den Charakter öffentlicher hierarchischer Kundgebungen.[6])

4. Synodalbriefe. Hierher gehört nun auch die große Zahl der Briefe, die, ohne daß im allgemeinen ein bestimmter Autor bekannt ist, von Synoden provinzieller und allgemeiner Art geschrieben wurden. 6 Bischöfe verfaßten einst gemeinsam *an Paul von Samosata*[7]), den häretischen Bischof von Antiochien, *ein Schreiben*[8]), das wir im vollständigen Wortlaute haben; die Echtheit ist freilich nicht unbestritten. Kurze Zeit später liegt das *Schreiben*, das die in Antiochien zur Verurteilung jenes Paulus v. S. ca. 268 versammelten Bischöfe *an Dionysius von Rom und Maximus von Alexandrien* geschrieben haben. Davon haben wir eine Reihe von Fragmenten.[9])

[1]) Athanasius hat sich auch sonst eifrig des Briefes bedient, in dogmatischen Fragen (Brief „An Kaiser Jovian" v. Jahre 363, M. gr. 26, 813/20; „Brief an Epiktet von Korinth" ib. 1049/70), in historischen Fragen („Sendschreiben an die Mönche" ib. 25, 691/796, gewöhnlich Historia Arianorum genannt, eine Geschichte des Arianismus von 335/57), in hermeneutischen Fragen (Brief an Marcellinus ib. 27, 11 46); hier ist fast überall der Übergang zur Epistel vollzogen. Briefl icher ist der kleine Brief „an Bischof Serapio von Thmuis" über das schreckliche Ende des Arius ib. 25, 685 90, während vier dogmatische Briefe an denselben (ib. 26, 529/676) mehr als Abhandlungen erscheinen: vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 216 f.

[2]) BARDENHEWER, *Patr.*[3] 227 f.

[3]) Vgl. oben S. 443.

[4]) Ausg. M. gr. 77, 9/390.

[5]) Epist. 2; 4 (M. gr. 77, 44/9); 17 (ib. 105/21); vgl. auch M. l. 48, 801 ff (latein. Übers.); Ausg. des 2. und 3. Briefes an Nestorius, und des 39. Briefes (an Johannes von Antiochien) auch bei PUSEY, *Cyrilli Alex. epist. tres oecum.*, Oxford 1875.

[6]) Wie die Form der Osterfestbriefe weitergewirkt hat, das sehen wir an dem schönen Osterfestbrief des Patriarchen Alexander II. (704/29) von Alexandrien; vgl. SCHMIDT u. SCHUBART, *Altchristl. Texte* in Berliner Klassikertexten 6, Berlin 1910.

[7]) Vgl. über ihn HARNACK, II, 135/8; BARDENHEWER, II, 232/5.

[8]) Ausg. ROUTH, III[2], 289/99; vgl. 322/4. — HARNACK, II, 136 Anm. 3; BARDENHEWER, II, 234 f.

[9]) Ausg. ROUTH, III[2], 303/13.

Die Linie dieser epistelartigen Schreiben läßt sich dann bis ins 4. und die folg. Jahrh. hinein verfolgen.

IV. Episteln. 1. Die Anfänge. Als Polykarp v. Smyrna (155) den Märtyrertod erlitten hatte, hat die Gemeinde von Smyrna an die von Philomelien *einen Bericht über sein Martyrium in Form eines Briefes*[1]) geschickt. Aber so entstand kein „wirklicher" Brief, sondern der Brief ist nur Einkleidung, das sieht man schon daraus, daß er sich *an alle Gemeinden der katholischen Kirche* richtet. Es ist interessant, daß der hier beginnende neue Zweig christlicher Literatur, die Märtyrergeschichten, sich auch zunächst der einfachsten Form einer schriftlichen Mitteilung bediente, des Briefes, der Epistel, wie es dann im ähnlichen Falle die Christengemeinde von Lyon 177/8 tat.

Es war erklärlich, daß man sich nach Art der katholischen Briefe des N. T. auch weiterhin gern von häretischer Seite an die ganze Christenheit in katholischen Briefen wandte, zumal bei einer Bewegung wie der montanistischen, die mit ihren Offenbarungen auf derselben Stufe wie das N. T., ja höher zu stehen meinte. So haben wir die Nachricht[2]), daß der Montanist THEMISON gegen Ende des 2. Jahrh. *einen* (nicht erhalten.) *katholischen Brief an die gesamte Christenheit* gerichtet habe, und zwar in Nachahmung „des Apostels", d. h. hier des Johannes; die Beziehung geht auf den ersten Johannesbrief.

2. Der Diognetbrief. Auf eine wunderbare Höhe christlicher Epistelliteratur, sowohl nach der inhaltlichen als nach der formalen Seite führt uns der wohl noch dem Ende des 2. Jahrh. (oder dem 3. Jahrh.?) angehörende *Diognetbrief.*[3]) Er ist gerichtet an einen gewissen Diognet (vielleicht den Lehrer Marc Aurels?), der, zwar vornehmer Heide, doch lebhaftes Interesse für das Christentum gezeigt hat. Zwar enthält der Brief wenig Persönliches; er ist eine Apologie des Christentums ganz im Sinne der apologetischen Literatur des 2. Jahrh., die sich um die Frage des Gottesgedankens des Christentums, seiner Nächstenliebe und des Alters der christlichen Religion dreht. Den Erweis der Wahrheit des Christentums sieht der Verfasser in dem Wandel der Christen und der göttlichen Offenbarung, die dem

[1]) Siehe oben S. 85,1.

[2]) Bei Eus. 5, 16, 17 u. 18, 5.

[3]) Ausg. in d. Ausg. d. apostolischen Väter vgl. oben S. 22,2; bes. Gebhardt, Harnack, Zahn große Ausg. I, 2², 154/64; deutsche Übers. z. B. v. HEINZELMANN, *Der Brief an Diognet*, 1896. — BARDENHEWER, I, 290/9; HARNACK, Chron. I, 513/5; FR. OVERBECK in „Studien zur Gesch. d. alten Kirche" 1, 1875, 1/92; KIHN, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, 1882.

Glaubenden zuteil werde. Aber man hat doch den Eindruck, daß jene Adressierung „an Diognet" nicht bloße Fiktion oder Form ist; ja man könnte schwanken, ob man den Brief nicht gar zu den „wirklichen Briefen" rechnen könnte. Aber man hat eben doch den Eindruck, daß der Schreiber in Gedanken ein größeres Publikum aus den vornehmen Schichten vor sich sieht und gern der Allgemeinheit etwas sagen will. Das hat derjenige wohl gefühlt, der später dem Briefe noch ein Stück (die jetzigen Kapitel 11–12) anhängte und die Fiktion erweckte, als handle es sich um die Arbeit eines Apostelschülers.[1]) Da dieses Stück inhaltlich sehr wohl an den ganzen Brief angepaßt ist, wird man es nicht als ein Stück einer fremden Schrift (Hippolyts?) ansehen müssen, sondern für ein extra zur Fortsetzung des Briefes abgefaßtes Stück eines vielleicht dem Hippolyt nahestehenden Fälschers. Aber während der ursprüngliche Diognetbrief in seiner brieflichen Haltung, in seiner rein inhaltlichen, sehr schlichten Rhetorik außerordentlich hochsteht, hat der Fälscher mit Rhythmus und Reim und stilistischen Gewohnheiten der gesprochenen Rede gearbeitet und so tatsächlich dem Ganzen den Charakter einer rhetorischen Epistel aufzudrücken gesucht.

3. Jul. Afrikanus, Origenes und Gregorius Thaum. Je mehr seit dem ausgehenden 2. Jahrh. sich eine bestimmte theologische Wissenschaft ausbildete, die bewirkte, daß die Form der Abhandlung und der lebendigeren Diatribe zur Erörterung wissenschaftlich-theologischer Fragen ging und gäbe wurden, um so mehr trat das Bedürfnis in den Vordergrund, solche Fragen in Briefform zu behandeln; bei diesen Schreiben ist natürlich der Übergang von den wirklichen Briefen zu den Episteln ein durchaus fließender. Hätten wir die Sammlung der über 100 Briefe des ORIGENES, die Eus. zusammengebracht hatte, so würden wir das genauer beobachten können.[2]) Nur 2 Schreiben des ORIGENES sind uns vollständig erhalten, doch sie sind weit mehr Episteln als wirkliche Briefe. Das Gleiche gilt von den erhaltenen Schreiben seines Zeitgenossen JUL. AFRICANUS.[3]) Dieser schrieb an einen gewissen Aristides eine *Epistel über die Schwierigkeiten der Geschlechtsregister Jesu bei Matthäus und Lukas*[4]),

[1]) Vgl. darüber BARDENHEWER, I, 294f; BONWETSCH, NGW 1902, 621/34; DI PAULI in Th. Quartalschr. 1906, 28/36.

[2]) Vgl. oben S. 146,6.

[3]) Vgl. oben S. 93,1. Zu den Briefen vgl. REICHARDT, *Die Briefe des Sextus Jul. Afric. etc.*, TU 34, 3, 1909.

[4]) Die Fragm. z. B. M. gr. 10, 51/64; ein kühner Rekonstruktionsversuch v. SPITTA, *Der Brief des Jul. Africanus an Aristides*, 1877.

die, wie das Bruchstück bei Euseb. zeigt, eine Abhandlung in Briefform ist. An Origenes richtete er eine *Epistel über die Geschichte von der Susanna*[1]), in der er in gelehrter Weise ihre Zugehörigkeit zum Kanon bestritt. Origenes antwortete ihm (ca. 240) mit einem ähnlichen *Schreiben*[2]), das aber die Geschichte der Susanna dem Kanon zuwies und ein hebräisches Original der Geschichte behauptete. Schon etwas mehr brieflichen Charakter atmet das aus der gleichen Zeit stammende *Schreiben* des ORIG. *an seinen Schüler Gregorius Thaum.*[3]), welches diesen ermahnen soll, dem Christentume und der christlichen Theologie sich ganz zu widmen; aber auch hier ist die Bestimmtheit für die Allgemeinheit nicht zu verkennen. Auf der gleichen Linie steht der Brief jenes selben GREGOR[4]) (Bischofs von Neocäsarea ca. 243—270), des einzigen aus einer verloren gegangenen größeren Zahl, den er ca. 255 an einen Bischof von Pontus richtete.[5]) Der Anlaß zum Briefe ist zwar konkret, nämlich die Zuchtlosigkeit gewisser Christen bei den Einfällen barbarischer Horden; aber der Brief erhebt sich durch seinen Inhalt weit über diesen Einzelfall und gibt gleichsam ein Kompendium der kirchlichen Bußdisziplin. Die griechische Kirche erkannte diesen epistolischen Charakter und nahm ihn unter die „kanonischen Briefe" auf.

4. Dionysius v. Alexandrien.[6]) Der Klassiker der altchristlichen Briefstellerei DIONYSIUS V. ALEX. hat neben jenen oben beschriebenen Briefen gern bei Dingen, die er der großen Öffentlichkeit unterbreiten wollte, die Epistelform angewandt. So ist die Rechtfertigung, die Dionysius gegen den Vorwurf der Feigheit an einen Bischof Germanus richtete, eine Epistel[7]) gewesen. Dann aber hat er auch großen Abhandlungen die Briefform gegeben, so der Schrift „*Über die Natur*"[8]), die er an seinen Sohn Timotheus richtete und in der er die Atomistik vom christlichen Standpunkte aus zu widerlegen suchte. Epistel und Abhandlung liegen hier schon dicht beieinander.

Die Reihe der hier zu nennenden Episteln ist freilich damit nicht geschlossen; unter den bischöflichen Briefen sind viele, die wir auch

[1]) Ausg. M. gr. 11, 41/8; vgl. WETSTEINS Ausg., Basel 1674.

[2]) Ausg. M. gr. 11, 48/85.

[3]) Ausg. ib. 11, 88/92 u. v. KOETSCHAU, in Krügers Quellens. 9, 40/4.

[4]) Vgl. oben S. 41,2.

[5]) Ausg. bei DRÄSEKE, in Jahrb. f. prot. Theol. 1881, 730/6; deutsche Übers. in BKV.

[6]) Vgl. oben S. 41,1 u. S. 152 f.

[7]) Fragm. bei Eus. 6,40; 7,11; der Text auch bei FELTOE.

[8]) Fragm. bei ROUTH, IV², 393/437 u. PITRA, Anal. sacr. II, XXXVII. — Vgl. G. ROCH, *Die Schrift d. Dionysius „Über die Natur"*, 1882, Leipz. Diss., S. 28/41, deutsche Übers. d. Fragmente; der Text auch bei FELTOE.

hieher ziehen könnten; aber es kommt ja hier nur auf die Hervorhebung des reinen Typus der Epistel an.

§ 25. Die griechisch-christliche Briefliteratur unter dem wachsenden Einfluß der Rhetorik.

Wenn wir hier über die nur in ein paar Exemplaren und Bruchstücken erhaltenen Briefe[1] des Bischofs EUSEBIUS V. CÄSAREA, des Wortführers der Mittelpartei im arianischen Streite, die sich vor allem um den Arianismus drehten, hinweggehen, da sie literarhistorisch nichts Besonderes bieten — es sei hier nur erwähnt, daß EUSEB. zwei seiner Werke mit *Widmungsschreiben* an Karpianus[2] und an Flacillus[3] versehen und einen *Brief an die Schwester Konstantins*[4] geschrieben hat, und daß auch eine größere *Sammlung von Eusebius-Briefen*[5] einst existierte — so zeigt das 4. Jahrh. in der christlichen Briefstellerei einen sich immer steigernden Einfluß der antiken Rhetorik. Dieser erstreckte sich aber nicht bloß auf die Briefe, die sich offensichtlich an die große Öffentlichkeit richten, sondern auch z. B. auf die Privatschreiben des GREGOR V. NAZIANZ.[6] Aber gerade das zeigt wieder, daß diese Schreiben nicht ohne Hinblick auf die große Öffentlichkeit abgefaßt sind. Die Hunderte und Tausende von *Briefen*, die großen noch längst in ihrer Bedeutung nicht ausgeschöpften *Briefsammlungen*, die wir von BASILIUS DEM GROSSEN[7] († 379), GREGOR V. NAZIANZ († ca. 390), GREGOR V. NYSSA[8] († nach 394), JOHANNES CHRYSOSTOMUS[9] († 407), THEODORET V. CYRUS[10] († ca. 457), ISIDOR V. PELUSIUM[11] († ca. 440), PROKOP

[1]) Vgl. HARNACK, I, 583 f, Chron. II, 126 f.

[2]) Ausg. bei TISCHENDORF-GREGORY, *Nov. Test.*[8], proleg. 145 ff; dazu PREUSCHEN, RE[3], 5, 612, Zeile 14/24.

[3]) Ausg. bei der Ausg. d. Schrift „Über die kirchl. Theologie" z. B. M. gr. 24, 825 ff; v. GAISFORD, 1852, 117.

[4]) Zum Text vgl. Harnack, I, 583 f u. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 281.

[5]) Vgl. MANSI, Nova Coll. conc. XIII, 316.

[6]) Vgl. oben S. 43,2; vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 254 f.

[7]) Vgl. oben S. 43,1; vgl. ERNST, ZKG 16, 626/64; LOOFS, *Eust. v. Sebaste u. d. Chronol. der Basiliusbriefe*, 1898; BARDENHEWER, ib. 247 f; SEECK, *Die Briefe des Libanius*, TU 30, 1/2, 1906, 30 ff; 468 ff; MERCATI, *Varia sacra*, 1, Rom 1903, 53/6.

[8]) Vgl. oben S. 43,3; BARDENHEWER ib. 262 f.

[9]) Vgl. oben S. 43,5; BARDENHEWER ib. 309 f.

[10]) Vgl. oben S. 44,6; BARDENHEWER, 330 f.

[11]) Isidor, Abt in Pelusium in Ägypten. — Ausg. d. Briefe M. gr. 78, 177/1646. — Vgl. KRÜGER, RE[3] 9, 444/7; bes. 446 f; BARDENHEWER ib. 316; LUNDSTRÖM, Eranos 2, 1897, 68 ff; TURNER in Journ. of theol. Studies 6, 1905, 70/85.

v. Gaza[1]) († ca. 528) u. a. haben, zeigen alle mehr oder weniger diese rhetorische Tendenz. Sie bringen es je nach Charakter und persönlicher Begabung lediglich zur Nachahmung der antiken Vorbilder oder wie Chrysostomus zu formvollendeten Briefen, die uns kraft der Tiefe ihrer Empfindung, dem Wohllaut ihres Ausdruckes und der Bedeutung des Inhalts die christliche Briefstellerei zu bedeutender Höhe erhoben zeigen. Und wenn wir gar die 156 erhaltenen Briefe des Synesius v. Cyrene[2]) betrachten, so können wir sie in ihrer Formvollendung nur als Ausfluß der besten klassizistischen Traditionen der antiken Rhetorik begreifen.

§ 26. Die lateinisch-christlichen Briefe bis zum Anfange des 4. Jahrhunderts.

1. Allgemeines. Weder die Geschichte der lateinischen „profanen" Briefliteratur, noch die christlich-lateinischen Briefe können unabhängig von der griechischen Briefliteratur betrachtet werden; denn die Hauptmomente dieser Geschichte, nämlich das Übergehen dieses Briefes zur Epistel und der Einfluß der Rhetorik auf die Epistel, stehen in engem Zusammenhange mit der Geschichte des griechischen Briefes. Nun steht der lateinisch-christliche Brief gewiß im engsten Zusammenhange mit der Geschichte des lateinischen Briefes überhaupt, und in Cassiodors Briefen etwa läßt sich die Linie einer selbständigen literarischen Entwicklung christlicher Briefe kaum noch erkennen, aber Cyprians Briefstellerei ist doch nur recht verständlich, wenn wir sie im Zusammenhange der christlichen Briefe, insbesondere der bischöflichen Briefe, betrachten. So müssen wir auch hier besonders auf die Anfangszeiten achtgeben.

2. Tertullian, Cyprian und seine Korrespondenten. Von Tertullian[3]) haben wir einen Brief „an Scapula"[4]), der eine Apologie des Christentums gegenüber dem scharf gegen die Christen vorgehenden Prokonsul Scapula enthält; er ist das, was wir einen „offenen

---

[1]) Hervorragender christlicher Lehrer der Rhetorik in Gaza in Palästina, ca. 465/528 lebend. — Ausg. sein. Schriften M. gr. 87, 1—3. — Krüger, RE[3] 16, 73 f; Ehrhard bei Krumbacher[2] 125/7. — Die Briefe siehe auch bei Hercher, *Epistol. graec.* 533/98; vgl. Galante in Studi ital. di filol. class. 9, 1901, 207 ff; 11, 1903, 17 ff.

[2]) Vgl. oben S. 44,2; die Briefe siehe Hercher a. a. O. 638/739; vgl. Seeck im Philologus 52, 1893, 442/83; W. Fritz, *Die Briefe des Bischofs S. v. K.*, 1898; derselbe in AMA 23,2, 1905 u. in Byz. Zeitschr. 14, 1905, 75 ff.

[3]) Vgl. oben S. 46,4.

[4]) Ausg. v. Bindley, Oxford 1894.

Brief" bezeichnen würden und es ist ein Zeugnis dafür, daß Tertullian auch diese publizistische Form wie so manche anderen zu meistern versteht.

Von CYPRIAN[1]), (ca. 248/58 Bischof von Karthago) besitzen wir *65 Briefe* (außerdem wissen wir noch von *zahlreichen verlorenen Briefen* von C. und an C.) und *16 an ihn oder an die Gemeinde von Karthago* gerichtete Schreiben.[2]) Die Briefe Cyprians verteilen sich auf die ganze Zeit seines Bischofsamtes und behandeln vor allem Fragen, Tagesfragen der kirchlichen Disziplin, die Frage der Abgefallenen, den Ketzertaufstreit usw. Sie sind gerichtet an die Presbyter und Diakonen von Karthago (während seiner längeren Abwesenheit von dort zur Zeit der dezischen Verfolgung), an einzelne ihm untergebene Bischöfe, an die Gemeinde, den Bischof v. Rom usw.

Wenn wir diese hinsichtlich ihres Quellenwertes natürlich ganz unschätzbare Sammlung von Briefen CYPRIANS literarisch richtig eingliedern wollen, so müssen wir auch hier beachten, daß hier zwei Linien zusammenlaufen. Zum ersten die Tradition des lateinischen Briefes und der lateinischen Stilistik; Sprache und Stil C.s verraten deutlich, daß er sich eine sehr gründliche, ja glänzende rhetorische Bildung im Sinne der damaligen Zeit angeeignet hat. Von da aus aber ist es verständlich, daß die Hauptbeziehung der Cyprianischen Briefe zur lateinischen Literatur mehr in Sprache und Stil im einzelnen liegt, weniger in der Gesamtform der Briefe. So glaube ich nicht, daß man in dieser Hinsicht einen tiefergehenden Einfluß der Briefe Ciceros oder der Moralbriefe Senecas auf seine Briefstellerei wird herausbringen können. Literaturstücke, die, wie C.s Briefe, unmittelbar aus der gegenwärtigen Situation geboren sind, haben an sich schon so viel innere Kraft, daß sie sich selbständig aus ihrem Inhalt und Zweck herausgestalten. Wohl aber ist nun zweitens darauf hinzuweisen, daß für diese amtlich-bischöflichen Briefe bereits in der Christenheit eine Tradition existierte, welche, wie wir gesehen haben, von den Paulusbriefen bis in die Mitte des 3. Jahrh. führte. Daß Cyprian als Schrifttheologe nicht etwa die Briefe des Paulus nachgeahmt hat, ist klar, aber der Einfluß der „christlichen" Briefstellerei, welche weniger dem gemütlichen Gedankenaustausch diente, als der Mahnung und Belehrung und so an die Stelle der persönlichen An-

[1]) Vgl. oben S. 47,1.

[2]) Ausg. HARTEL, *Opera Cypriani*, II; deutsche Übers. der Briefe in BKV. — Vgl. BARDENHEWER, II, 426/40; NELKE, *Die Chronologie d. Korrespondenz Cyprians*, 1902; v. SODEN, *Die cyprianische Briefsammlung*, 1904, TU 25, 3; HARNACK in TU 23, 2, 1902 u. Chron. II, 339/61.

rede in der Gemeindeversammlung trat, ist doch bei Cypr. keineswegs zu verkennen. Es bildete sich so auch im Abendlande durch die Verhältnisse ein Typus amtlicher-bischöflicher Briefe heraus, die man nicht mehr als „wirkliche Briefe" bezeichnen kann, die mehr oder weniger der reinen Epistel sich nähern. So sehen wir schon hier bei Cypr., was typisch ist für die Folgezeit, daß nur selten ein persönlicher, nicht für eine Öffentlichkeit bestimmter Erguß den Brief bildet, sondern daß fast immer, selbst bei Briefen an einzelne, der Gedanke an eine Öffentlichkeit durchbricht. Die Gemeinde soll gemahnt, getröstet werden, eine Ansicht über eine kirchliche oder dogmatische Frage soll ausgesprochen werden, aber das alles ist doch mehr oder weniger als Willensäußerung für die Öffentlichkeit, im Grunde für die Christenheit bestimmt. Darauf weist auch die schon zu Cyprians Lebzeiten beginnende Sammlung seiner Briefe. Freilich schlechtweg als „Epistel" möchte ich diese Briefe auch nicht bezeichnen, dazu haben sie doch zum großen Teil wieder zuviel von dem „paulinischen Brieftypus" an sich. Dazu sind die oft so kurzen, nur um die Frage der Gegenwart selbst sich drehenden Schreiben doch wieder zu wenig abhandlungsmäßig, zu wenig die Briefform lediglich Einkleidung. Sie bleiben als Mittelglied zwischen wirklichem Brief und Epistel stehen.

Nach dem Gesamttenor als Briefe den Cyprianischen sehr ähnlich, hinsichtlich des Stiles aber zum Teil sehr scharf von ihnen verschieden (zum Teil in Vulgärlatein abgefaßt[1]) sind die *Briefe der Korrespondenten Cyprians*, unter denen folgende sind: Der KLERUS ZU ROM i. J. 250 (Nr. 8); der römische „Bekenner" CELERINUS (Nr. 21) und der karthagische „Bekenner" LUCIANUS (Nr. 22/3) (diese Korrespondenz liegt i. J. 250; der letztere schreibt im Namen noch anderer Bekenner an Cyp.); ein Bischof CALDONIUS (Nr. 24 u. 42); in 2 Briefen noch einmal der römische KLERUS, in dessen Namen NOVATIAN[2]) (Nr. 30 u. 36) schreibt; die römischen Presbyter und „Bekenner" MOSES und MAXIMUS (Nr. 31); der römische Bischof CORNELIUS (Nr. 49 u. 50); die gemeinsam schreibenden römischen Bekenner MAXIMUS URBANUS, SIDONIUS, MAKARIUS (Nr. 53); endlich stammen 3 Briefe (Nr. 77/9) von größeren Scharen von Märtyrern und Bekennern, denen Cyp. einen *Trostbrief* (Nr. 76) geschrieben hatte. Unter diesen Briefen steht auch die lateinische, möglicherweise etwas interpolierte

[1]) Die fünf in Vulgärlatein geschriebenen Briefe Nr. (nach Hartels Zählung) 8, 21—24, neu hrsg. v. MIODONSKI in seiner Ausg. v. *Advers. aleatores*, 1889 (mit Erläuterungen usw.).

[2]) Siehe unten!

(vielleicht von Cyp. stammende?) Übersetzung eines ursprünglichen griechischen Briefes (Nr. 75) des Bischofs FIRMILIAN[1]).

Abgesehen von den Briefen des römischen Bischofs Cornelius, heben sich aus den an Cyp. gerichteten Schreiben bedeutsam heraus die beiden Briefe (30 u. 36 der Cypriansammlung), deren Abfassung durch den römischen Gegenbischof und Schismatiker NOVATIAN[2]) im Jahre 250 mir erwiesen erscheint; sie stehen als Ganzes in der Linie der bischöflichen offiziellen Schreiben und hinsichtlich Aufbau, Stilistik und Ausdruck ganz außerordentlich hoch.

3. Die Korrespondenz der römischen Bischöfe. Wir sahen schon eine bischöfliche Briefliteratur in Rom in griechischer Sprache im Zusammenhang der Korrespondenz christlicher Gemeinden entstehen. Wie sich in der 1. Hälfte des 3. Jahrh. diese Korrespondenz literarisch gestaltet hat, wissen wir nicht. Wir wissen nicht einmal, in welcher Sprache griechisch oder lateinisch, das nur unvollkommen zu rekonstruierende sog. *Indulgenzedikt des röm. Bischofs Kallist*[3]) (217—222) abgefaßt war; das gleiche gilt von dem verlorenen *Schreiben* des römischen Bischofs PONTIANUS v. J. 231/2, das den Origenes betraf, und von dem *Schreiben* des FABIANUS[4] (236—50). Bei Cornelius (251/3) sehen wir dann deutlich die Wendung zum lateinischen Briefe.[5]) An Fabius von Antiochien schreibt er zwar *drei griechische Briefe*, von deren letztem uns große Stücke erhalten sind[6]), und die Korrespondenz mit dem Osten ist auch in der Folgezeit griechisch geführt worden. Aber CORNELIUS hat zu gleicher Zeit lateinisch an Cyprian geschrieben; von *sieben Schreiben* an ihn wissen wir, zwei sind uns erhalten.[7]) Der Charakter dieser Briefe ist der des bischöflichen offiziellen Schreibens, das Latein durchaus nicht klassisch, sondern einfach, vulgär, ganz im Gegensatze zu seinem klassisch und rhetorisch gebildeten Gegner Novatian. — Äußerst auffallend ist es, daß aus der Folgezeit bis ins 4. Jahrh. hinein so äußerst wenig echte Schreiben der römischen Bischöfe erhalten sind; geschrieben haben sie solche sehr viel, wie aus zahlreichen Notizen hervorgeht. Aber hier ein zufällig gerettetes Stück-

[1]) Siehe oben S. 150.

[2]) Vgl. oben S. 47,2.

[3]) Rekonstruktionsversuch v. ROLFFS in TU 11, 3, 1893; vgl. ESSER in Katholik 1907, 184 ff; 297 ff; 1908, 12 ff; 93 ff. Über Kallist vgl. BARDENHEWER, II, 574 f.

[4]) Über beide vgl. BARDENHEWER, II, 576 f.

[5]) Seine Briefe gesammelt bei COUSTANT, I, 125 206; vgl. BARDENHEWER, II, 577/8.

[6]) Bei Eus. 6, 43, 5/22.

[7]) Vgl. oben S. 163.

chen eines Briefes des STEPHANUS[1]) (254—57) an Cyprian, dort ein längeres Stück eines inhaltlich bedeutenden griechischen Briefes des DIONYSIUS VON ROM[2]) (259/68) an Dionysius v. Alex., das ist das ganze, was uns aus dem ganzen Jahrhundert von Cornelius (253) bis in die Zeiten Sylvesters I. (314/35) erhalten ist. Der Charakter dieser Schreiben weicht nicht ab von dem besprochenen Typus der bischöflichen offiziellen Schreiben; aber erst im 4. Jahrh. wird diese Korrespondenz greifbarer.[3])

4. Laktantius. Auf eine gegenüber den genannten Briefen ganz andere Linie der Entwicklung führt uns die leider so wenig erkennbare Schriftstellerei des LAKTANTIUS[4]) (ca. 260—325 (?) leb.); als Lehrer der Rhetorik in Nikomedien bildete er seinen Stil an den besten Mustern, vor allen an Cicero, ohne in sklavische Nachahmung seiner Art zu verfallen. Wir haben Nachricht von mehreren (verlorenen) größeren *Briefsammlungen des Laktanz* und ein paar Notizen über sie.[5]) Die eine, *vier Bücher umfassende Sammlung an Probus*[6]) fällt vielleicht gar noch in seine vorchristliche Zeit; sie enthielt im wesentlichen Fragen, die sich nicht um theologische Dinge drehten. Die beiden anderen *Sammlungen an Severus und Demetrianus* entstammen seiner christl. Zeit. Es scheint, daß vor allem die erstgenannte Sammlung größere epistelartige Schreiben enthalten hat und man wird in der Vermutung wohl nicht fehlgehen, daß es sich im ganzen um eine Art der Briefstellerei gehandelt hat, wie sie in der Form ähnlich später SYMMACHUS[7]) im Anschluß an CICERO u. a. geschrieben hat. So dürfte von dem „christlichen" Charakter dieser Briefsammlungen, literarisch betrachtet, kaum geredet werden können. Von da aus ist es verständlich, daß man späterhin in der Kirche nicht gerade glänzend über seine Briefe geurteilt hat, was den Inhalt betrifft. Aber der Schriftsteller Laktanz wurde viel gerühmt. Rein literarisch betrachtet sind infolgedessen diese „Episteln" für die Hinüberführung der christlich-lateinischen Briefliteratur in die allgemeine Linie der lateinischen Briefliteratur von größter Bedeutung gewesen.

---

[1]) Vgl. COUSTANT, I, 209/56; dazu BARDENHEWER, II, 579 f; ERNST, *Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit*, 1905.

[2]) Vgl. COUSTANT, I, 269/92; BARDENHEWER, I, 581 f.

[3]) Vgl. überhaupt BARDENHEWER, II, 574/84.

[4]) Vgl. oben S. 47,3.

[5]) Vor allem durch Hieronym.; vgl. BARDENHEWER, II, 491 f.

[6]) Die Fragm. siehe bei BRANDT, II, 1, 155 f, 158.

[7]) Ausg. v. SEECK in MG hist. tom. 6 pars. 1, 1883; vgl. SCHANZ, IV, 114 ff.

Wie die lateinischen „wirklichen" Briefe in dieser Zeit aussahen, wissen wir nicht; wir sehen dagegen im Anschluß an die griechisch-christlichen bischöflichen Briefe solche in lateinischer Sprache erscheinen und zugleich die Anfänge der römischen Epistel.

§ 27. Die lateinisch-christlichen Briefe seit der Mitte des 4. Jahrhunderts.

Es ist ganz deutlich, daß sich die lateinisch-christlichen Briefe des 3. Jahrh. literarisch in ihrer Gesamtheit nicht ohne den Einfluß erklären lassen, den der Zusammenhang von griechischem Osten und lateinischem Westen in der Literatur darbot. Die Linie der Entwicklung einer spezifisch christlichen Literatur läßt sich nun freilich noch weiter herunterverfolgen; aber sehen wir diese bei Laktanz einbiegen in die Entwicklung der allgemeinen lateinischen Literatur, so wird das seit dem 4. Jahrh. mehr und mehr der Fall, so daß es mehr und mehr an Berechtigung verliert, die christliche Literatur von der allgemeinen lateinischen gesondert zu behandeln.

1. Ambrosius, Hieronymus, Augustin. Wie Christen, Theologen und Kirchenfürsten um das Jahr 400 christliche Briefe, „wirkliche", „amtlich-epistelartige", reine „Episteln" geschrieben haben, das können wir an den großen *Briefsammlungen* dieser 3 Männer erkennen. Von AMBROSIUS[1]), dem Bischof von Mailand (lebte ca. 340/97), haben wir *91 Briefe*.[2]) Hier haben wir nun die ganze Skala der verschiedenen Briefarten. Einige freilich spärliche, rein persönliche Briefe, die wir wohl als wirkliche Briefe in Anspruch nehmen können, die Hauptmasse aber sind offizielle, bischöfliche Schreiben über die Angelegenheiten der Kirche in dogmatischer, aber vor allem moralischer und kirchlich praktischer Hinsicht. Und endlich nehmen eine ganze Reihe durch Ausdehnung und Abhandlungsform durchaus den Charakter der Epistel an; die Briefform ist hier lediglich Einkleidung. Als Quelle sind sie ganz unschätzbar; stilistisch und literarisch aber lassen sie sich nicht ohne weiteres eingliedern. Ambrosius lehnt bewußt die antike Kunstprosa, der er doch schließlich in seinen Predigten nicht zu fern steht, ab. Dem entspricht, daß wir bei ihm nicht, wie bei Laktanz, den Zusammenhang mit der Wiederbelebung der ciceronianischen Episto-

[1]) Vgl. oben S. 49,1.

[2]) Ausg. M. l. 16, 875/1286; vgl. IHM, *Studia Ambrosiana*, 38 ff; SCHANZ, IV, 323 f; EBERT, 166/71; WILBRAND, *Ambros. quos auctores quaeque exemplaria in epist. compon. secutus sit*, 1909; derselbe in bibl. Zeitschr. 8, 1910, 26 ff.

lographie, die im 4. Jahrh. dann besonders durch Symmachus und seine Schüler betrieben wurde, konstatieren können. Es ist hier alles einfacher, natürlicher, ungekünstelt. Der Brief soll lediglich durch seinen Inhalt wirken. So sucht er sich bewußt von jener Briefliteratur zu scheiden.

Wesentlich mehr auf der Linie der allgemeinen lateinischen Epistolographie liegt die Briefstellerei des HIERONYMUS[1]) (ca. 348—420). Man kann direkt sagen, daß die Briefstellerei des Hieronymus einen der integrierendsten Bestandteile seiner Schriften bildet. Hieronymus hat sehr viele Briefe geschrieben, kleine und große, aber er hat vor allem den Brief als einfachste Form benutzt, um Gedanken dogmatischer, exegetischer, moralischer, asketischer Art zu verkündigen. Hieronymus hat schon in seiner Literaturgeschichte Kap. 135 seine Briefe, ja bereits *2 Briefsammlungen* erwähnt. Von dieser Briefstellerei des H. sind immerhin noch ca. *120 Briefe*[2]) auf uns gekommen, die aus der Zeit von 379—419 stammen und ein äußerst lebendiges Bild verschiedenartigster Briefe des H. entrollen. Da sind zunächst eine große Masse von Briefen, die an einzelne Personen gerichtet sind, Männer und Frauen, hochstehende Kirchenfürsten und einfache Mönche und Nonnen. Man würde sie gern als wirkliche Briefe in Anspruch nehmen, zumal H. es in hohem Maße versteht, den Brief persönlich zu gestalten, sich nach den Interessen und dem Bildungsstande des Adressaten zu richten. Es klingt direkt modern, wenn H. selbst als Zweck des Briefes die Information über das Ergehen und den Ersatz der mündlichen Rede bezeichnet; aber er hat seinem Zusatze, daß der Brief das „Salz der Belehrung" enthalten müsse, reichlich Rechnung getragen und zwar so stark, daß die Briefform oft wie eine nachträglich aufgedrückte Adresse wirkt. Es kommt hinzu, daß H. seine Briefe meist sehr sorgfältig stilisiert hat und — das ist das Wichtigste — im allgemeinen hat er seine Briefe gleich für die große Öffentlichkeit angelegt und für sie bestimmt, auch die meisten derer, die stark persönlichen Charakter tragen. H. hat gewiß auch Briefe geschrieben, die er nicht für die Öffentlichkeit bestimmt hatte, aber sie sind uns nicht erhalten.

---

[1]) Vgl. oben S. 49,2.

[2]) Ausg. M. l. 22; CHARPENTIER, *Lettres choisies, texte et traduction*, Paris 1900; neue Gesamtausg. im CSEL 54, 1910 von HILBERG begonnen (bisher Brief 1—70); BRUYNE, *Quelques lettres inédites de S. Jérôme*, Rev. Bénéd: 1910, 1/11; MORIN ib. 1891, 20ff; 1892, 392ff; HARENDZA, *De oratorio genere dicendi, quo Hier. in epistulis usus sit*, Diss. Breslau 1905; Vgl. SCHANZ, IV, 440/5; GRÜTZMACHER, I, 3/13.

Die Schriftsteller-Eitelkeit des H. aber hat selbst kleine uns erhaltene Schreiben von rein persönlichem Charakter für die Öffentlichkeit bestimmt; sie sollten Literatur werden. So tendiert der Charakter dieser Briefe sehr stark nach der Epistel hin, wenn auch kaum einer (vielleicht doch einer ep. 117?) eine bloß fingierte Epistel ist. Das Schreiben an die Marcella über die Jungfrau Asella, das ausgesprochenermaßen der öffentlichen Empfehlung des jungfräulichen Lebens dient, und ähnliche Schreiben, auch die Nekrologe in Briefform[1]), erscheinen so als Episteln, obwohl sie in eigentümlicher Weise persönliche Mitteilung und allgemeinen Literaturcharakter miteinander mischen. Es muß aber hervorgehoben werden, daß H. doch gerade durch das Persönliche seines Briefes eine eigenartige Stelle in der christlichen Briefliteratur einnimmt, so daß sich seine Briefstellerei doch schließlich prinzipiell von der Linie der lateinischen Epistolographie unterscheidet, wie sie durch die Episteln des Christen Laktantius und des Heiden Symmachus charakterisiert wurde.

Viel geringer an neuer literarischer Bedeutung sind die Briefe des Augustin[2]), wenn sie auch inhaltlich sehr hoch stehen, als kultur- und religionsgeschichtliche Quelle von großer Bedeutung sind und den Augustin gleichsam als Mittelpunkt der ganzen Christenheit zeigen, als Orakel, an das allerlei religiöse und theologische Fragen oft der wunderbarsten Art gerichtet wurden. Wir haben in der Augustin'schen Briefsammlung über *200 Briefe*, die er in der Zeit von 387 bis dicht vor seinem Tode, bis zum Jahre 429 geschrieben hat, dazu *53 an Augustin oder seine Freunde* gerichtete Briefe[3]). Unter diesen Briefen finden wir wieder die ganze Skala von dem Briefe, der gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmt erscheint, bis zu der Epistel mit lose aufgeprägter Adresse. Aber auch hier ist wieder der wirkliche Brief recht spärlich vertreten: ein paar freundschaftliche Briefe, ein paar Empfehlungsschreiben; sehr zahlreich dagegen sind die amtlich-offiziellen Briefe, aus bischöflicher Amtsgewalt oder im Auftrage der Synoden geschrieben, über Häresien, besonders den Donatismus usw. Und dann kommt die große Zahl der exegetischen, dogmatischen und philosophischen Episteln, die zwar zum großen Teil eine konkrete Veranlassung durch Anfragen

[1]) Vgl. Paul Winter, *Nekrologe des Hieronymus*, Zittau 1907.

[2]) Vgl. oben S. 49,4.

[3]) Ausg. M. l. 33; neue Ausg. im CSEL v. Goldbacher Bd. 34 u. 44 (bisher 184 Briefe); vgl. Morin in Rev. Bénéd. 1901, 241 ff. — Vgl. Bardenhewer, *Patr.*[3] 431 f; Ebert 247/50; ausgew. Briefe deutsch übers. in BKV.

hatten, aber oft zu Abhandlungen, kleinen Büchern werden, in denen Augustin durchaus für die Öffentlichkeit reden will. — Es setzt sich so in den verschiedenartigen Briefformen die Tradition der Kirche fort; die Einflüsse der lateinischen Rhetorik aber lassen sich deutlich im einzelnen, im Stil erkennen; hier schlug die antike Bildung oft nicht zum Vorteile der Epistel durch.

2. Die Papstbriefe. Es ist sicher, daß die päpstliche Korrespondenz des Mittelalters in ihrer Form nur in sehr eingeschränktem Maße auf das Konto der einzelnen Päpste fällt. Der *päpstlichen Kanzlei* lag die Redaktion der offiziellen Schreiben ob; Kanzleistil und Kanzleiform aber sind etwas Festes, sich Forterbendes. Wann hat diese Erscheinung begonnen? Wir müssen annehmen, daß schon frühzeitig an großen bischöflichen Sitzen eine Kanzlei bestanden hat; so sind die an viele Gemeinden und Bischöfe ausgegangenen Osterfestbriefe mindestens in der Kanzlei vervielfältigt worden. Die gleiche Erscheinung können wir wohl auch im 4. Jahrh. für Rom annehmen. So müßte hier eine eigenartige literarische Entwicklung geschildert werden, die sich weniger in einzelnen Personen, als in einer Behörde seit dem 4. Jahrh. bis ins Mittelalter vollzieht. Wir können hier nur ein paar Andeutungen machen.

Von JULIUS I. (337—352) haben wir *2 griechische Briefe*[1]), einen langen nach Antiochien, einen kürzeren nach Alexandrien gerichtet, beide offizielle Episteln; von LIBERIUS I. (352—366) *ein griechisches Schreiben* an alle orthodoxen Bischöfe des Orients und *mehrere lateinische Briefe,* teilweise mehr persönliche aber doch offizielle Schreiben.[2]) Wenn wir uns aus der kleinen Zahl von Briefen, die wir von DAMASUS I.[3]) (366—384) haben, etwa das lateinisch und griechisch erhaltene, wohl sofort in beiden Sprachen ausgefertigte, *Schreiben des Damasus* und der römischen Synode *vom Jahre 369* ansehen, so haben wir eine bis ins einzelne wohlüberlegte offizielle Epistel vor uns. Dagegen machen das kleine *Empfehlungsbriefchen an Bischof Acholius* und die *Anfragebriefchen an Hieronymus* durchaus den Eindruck eines persönlichen, nicht für die Öffentlichkeit bestimmten, wirklichen Briefes ohne literarische Prätentionen. Durchaus den Charakter des offiziellen Dekretalschreibens, den die meisten

---

[1]) Ausg. M. l. 8, 879/912; deutsch übers. in B K V (Papstbriefe II.); BARDENHEWER, *Patr.*[3] 356.

[2]) Ausg. M. l. 8, 1349/58; 1372f; 1381/6 u. COUSTANT, I, 421/64 (Append. 87/99) deutsch in B K V ib. 157/253; vgl. KRÜGER RE[3] 11, 450/6; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 356f.

[3]) Vgl. oben S. 51,1; Ausg. z. B. M. l. 13, 109ff; vgl. JAFFÉ, *Regesta Pontif. Rom,* 1885[2] I, 37/48; deutsch in B K V ib. II, 265/406. — Vgl. RADES Arbeit, oben S. 51,1.

erhaltenen Briefe[1]) des SIRICIUS (384—398) tragen, hat z. B. das große *Schreiben des Siricius an Himerius von Saragossa*[2]), das durchaus hierarchischen Geist atmet. Wenn wir über die ca. *80 erhaltenen Briefe seiner Nachfolger* hinweggehen, so gewinnen wir bei LEO I.[3]), der 440—461 sein bedeutungsvolles Pontifikat führte, wieder ein anschauliches Bild. Wir haben von ihm eine große *Briefsammlung*[4]), die, außer *30 an ihn gerichteten, 143 Briefe Leos* enthält aus der Zeit von 442—460. Ich habe darunter keinen Brief gefunden, den ich als „wirklichen Brief" in Anspruch nehmen möchte. Es sind amtliche Schreiben mit durchaus epistelartigem Charakter ohne irgendwie stärker hervortretende persönliche Elemente, gerichtet an amtliche Personen, Bischöfe, Kaiser, Kaiserin usw.; sie sind des öfteren in doppelter Ausfertigung an mehrere gegangen. Man geht mit der Annahme nicht fehl, daß diese ganze Briefsammlung zwar die Gedanken des Papstes enthält, die literarische Fixierung aber in der *päpstlichen Kanzlei* bekommen hat. So aber mündet diese ganze päpstliche Briefliteratur in die Geschichte der amtlichen, lateinischen Briefliteratur überhaupt ein, in der rein sachlicher, amtlicher Briefinhalt und kunstvolle Briefform zusammenfließen. Diese Linie können wir dann in unendlichen Briefen zunächst bis zu GREGOR DEM GROSSEN[5]) (590—604 Papst) verfolgen, dessen über *800 z. T. allerdings nur auszugsweise erhaltenen Briefe*[6]) durchaus amtlichen Epistelcharakter tragen. So wichtig diese ganze uns in das Mittelalter direkt hineinführende Briefliteratur der Päpste als Quelle ist, so stereotyp ist sie hinsichtlich der Ausbildung literarischer Formen. Das religiöse Element tritt ganz zurück hinter dem amtlichen, kirchlichen, disziplinären. Aus dem wirklichen Briefe wie dem bewegten Glaubensbezeugnisse des Paulus ist unter dem stets mitwirkenden Einflusse der antiken Literatur die amtliche Kunstepistel als hierarchische Entscheidung allmählich geworden.

Interessant wäre eine Geschichte der päpstlichen Briefliteratur: vgl. die Sammlung von COUSTANT, von THIEL, *Epist. Rom. pont. a. S. Hilaro usque ad Hormisdam*, 1868 und

[1]) Ausg. M. l. 13, 1131/1196.

[2]) ib. 1131/47; vgl. JAFFÉ a. a. O. 40/2; deutsch in BKV a. a. O. II, 407/88.

[3]) Vgl. oben S. 51,2.

[4]) Ausg. M. l. 54, 581/1218; einige Briefe neu hrsg. v. KRUSCH in *Studien zur christl. mittelalterl. Chronologie*, 1880, 251/65; deutsch in BKV a. a. O. Bd. 4/5. — BARDENHEWER, *Patr.*[3] 452/4.

[5]) Vgl. oben S. 51,4.

[6]) Das sog. Registrum epistolarum, d. h. die Sammlung dieser Briefe bzw. ihrer Auszüge hrsg. v. EWALD und HARTMANN in M. G. hist. Epist. I II Bd. 1891 9; deutsch in BKV (ausgew. Briefe). — ERMINI, *Sull' Epistolario di Gregorio Magno, note crit.*, Rom 1904.

die deutsche Übersetzung der Papstbriefe von WENZLOWSKY in 7 Bdn. in BKV und die genannte Literatur.

3. Die christlich-lateinische Briefliteratur als reine Fortführung der antiken. Hatte man bei der lateinischen Briefstellerei der Christen des 3. und 4. Jahrh. immer noch den Eindruck, es trotz mannigfacher Beeinflussungen durch die nichtchristliche Literatur mit einer eigenartigen literarischen Entwicklungslinie bis herab auf Augustin zu tun zu haben, so schwindet dieser Eindruck gerade wie bei der päpstlichen Briefliteratur mehr und mehr. Wir sehen z. B., wie um 400 durch den Bischof PAULINUS VON NOLA[1]) (353 bis 431†), der unter dem literarischen Einflusse seines Lehrers, des Dichters AUSONIUS[2]), gestanden hatte, die antike lateinische Kunstform *der poetischen Epistel*[3]) in die christliche Literatur den Einzug hält, die auch in späterer Zeit noch ihre Fortsetzung gefunden hat. Und gehen wir nun gar zu den zahlreichen erhaltenen prosaischen Briefen Paulin's[4]) über, so fällt uns auf, wie stark durch rein äußerliche Effekte und Künstlichkeit gewirkt werden soll. Es sind zwar zum großen Teil Privatschreiben, aber die Schule, die Rhetorik hat Einfluß. Es ist nicht das freie natürliche Hinströmen der Gedanken. — Und nun sehen wir weiter, wie seit der Mitte des 5. Jahrh. die eigentliche Linie der antiken lateinischen Epistolographie, die sich von CICERO her über PLINIUS, FRONTO, SYMMACHUS verfolgen läßt und uns schon bei dem Christen LAKTANZ[5]) begegnete, sich in einer neuen Epistolographie christlicher Tendenz fortsetzt. Hierher gehört das *Buch Briefe,* das der Marseiller Presbyter SALVIANUS[6]) (ca. 450) veröffentlichte; man darf sich nur nicht verführen lassen, diese zum Teil persönlichen Briefe als „wirkliche Briefe" zu nehmen. Noch viel weniger ist das der Fall bei den Briefen des APOLLINARIS SIDONIUS[7]), der *9 Bücher Briefe* veröffentlichte, die uns ganz erhalten

[1]) Vgl. oben S. 50,3.

[2]) Vgl. unten § 87, 2 a.

[3]) Vgl. unten § 87, 7.

[4]) Ausg. v. HARTEL im CSEL Bd. 29; vgl. WEYMAN, Histor. Jahrb. 1895, 92/9. — Vgl. SCHANZ, IV, 246/8; PUECH, *De Paulini Nol. Ausoniique epistularum commercio et comm. stud.,* Paris 1887; REINELT, *Studien über die Briefe d. hl. Paul. v. Nola,* 1904; BROCHET, *La corresp. de St. Paulin de Nole et de Salp. Sévère,* Paris 1906; LABRIOLLE, *Une épisode de la fin du paganisme. La correspond. d'Ausone et de Paulin de Nole,* Paris 1910.

[5]) Vgl. oben S. 165.

[6]) Vgl. oben S. 52,2; erhalten sind 9 Briefe, siehe d. Ausg. v. HALM und PAULY.

[7]) Ap. Sidonius, lebte ca. 430/482; erst „profaner" Dichter; dann Bischof und Epistolograph, Nachahmer der Alten. — Ausg. v. LÜTJOHANN, LEO u. MOMMSEN in M. G. A. a. 8, 1887; kl. Ausg. v. MOHR, 1895. — Vgl. ARNOLD, RE³ 18, 302/9; über die Briefe

sind; mag wohl ein guter Teil dieser Briefe an die Adressaten abgegangen sein, der Zweck der Briefe war doch ein rein literarischer, die Sprache rhetorisch; wir haben die antike Epistel vor uns mit christlichem, freilich oft recht dürftigem Inhalt. Erinnern wir nur noch an die *Briefsammlungen* des RURICIUS[1]), FAUSTUS VON REJI[2]), ENNODIUS[3]) († 521), andere Fortsetzer der Art des SIDONIUS und an die 12 Bücher *„verschiedene Episteln"*[4]) des KASSIODOR[5]), die Sammlungen seiner amtlichen Erlasse darstellen, so haben wir die Elemente der Epistolographie beisammen, die für das Mittelalter und die weitere Geschichte des Briefes von Bedeutung waren.

Wir gewinnen durch diese ganze Briefliteratur verhältnismäßig wenig Einblick in den „wirklichen" Brief dieser Jahrhunderte; der Kunstbrief hat mehr und mehr Terrain gewonnen; der Brief als vertraulicher Ausdruck persönlichsten schriftlichen Gesprächs tritt wenigstens in den uns erhaltenen Briefen stark zurück. Man ist sich stark bewußt, sich mit dem Briefe an einer Literatur zu beteiligen und arbeitet daher den Brief nach den Gesetzen der jeweiligen Rhetorik aus.[6])

III. Kapitel. Apokalypsen.

§ 28. Allgemeines.

1. Die Apokalyptik als synkretistische religiöse Erscheinung. Wenn wir die ganz eigenartige und von den gewöhnlichen Formen der Weltliteratur sich scharf abhebende Literaturform, die wir unter dem Namen der *„Apokalypsen"* zusammenfassen, in ihrer Erscheinung und in ihrem Werden begreifen wollen, müssen wir die religiösen Gedanken begreifen, die in dieser Form ihren litera-

bes. S. 306 Zeile 7 ff; ALLARD, *Saint Sidoine Apollinaire*, Paris 1910. MÜLLER, *De Apoll. Sid. latinitate*, Diss. Halle 1888; GRUPE, *Zur Sprache des Ap. Sid.*, Progr. Zabern 1892.

[1]) Ruricius 485 bis nach 507 Bischof v. Limoges. — Ausg. der 82 Briefe v. ENGELBRECHT im CSEL 21, 1891 und von KRUSCH in M. G. A. a. 8, 1887. — Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 521.

[2]) Vgl. oben S. 51,10; die Briefe bei ENGELBRECHT und KRUSCH in den in der vor. Anm. angeführten Bdn.

[3]) Vgl. oben S. 50,5.

[4]) Die „variae" des K.; Ausg. v. MOMMSEN, M. G. A. a. 12, 1894. — Vgl. HASENSTAB, *Studien zur Variensammlung des Cass. Sen.*, Progr. 1893; HODGKIN, *The letters of Cass.*, Lond. 1886.

[5]) Vgl. oben S. 52,7.

[6]) Vgl. vor allem PETERS Arbeit, s. oben S. 127.

rischen Niederschlag gefunden haben. Die Wurzeln dieser Vorstellungen, — daran kann kein Zweifel sein — ruhen im Orient und nicht in der griechischen Welt. Die Erfahrung des täglichen und des großen geschichtlichen Lebens, der Kampf des Guten mit dem Bösen wird hier, in großartiger Weise aus Vergangenheit und Gegenwart in die Zukunft projiziert, als Abschluß einer ganzen Weltentwicklung betrachtet und zu Gemälden und Bildern verdichtet, an deren Ausmalung die orientalische Phantasie ein dankbares Objekt hat. Diese in ihren Urformen kaum greifbaren Vorstellungen fanden die Anknüpfungspunkte da, wo Volksreligionen in dogmatischer Erstarrung oder kritischem Skeptizismus der lebendigen Anschaulichkeit und darum der eigentlichen Bedeutung für die Masse des Volkes verlustig gegangen waren; gerade die Masse des Volkes nährte sich mit besonderer Freude an diesen Bildern. Infolgedessen fand die Apokalyptik einerseits ihre Anknüpfungspunkte bei den an sich reineren Vorstellungen der israelitischen Prophetie und sie wurde so in der jüdischen Apokalyptik zu einer Theodicee und Eschatologie mehr oder weniger phantastischen Charakters. Zugleich aber war auch in die hellenistische Welt des Mittelmeerbeckens ein gut Teil dieser apokalyptischen Bilder und Vorstellungen eingedrungen und hatte sich in den Volksvorstellungen den entsprechenden Bildern der Griechen, der Ägypter usw. assimiliert; seit den Tagen Alexanders tauschten ja Orient und Okzident Vorstellungen und Gedanken aus. Wenn wir diese Volksvorstellungen noch besser verfolgen könnten, so würden wir genauer sehen können, wie die heidnische Mystik, die dann später in hermetischen Schriften, im Poimandres[1]) u. a.[2]) literarischen Niederschlag fand, auf einen ähnlichen Ton gestimmt war, wie die jüdische Apokalyptik, so daß die jüdisch-christliche Apokalyptik durchaus nicht als ein völliges Novum in die antike Welt heraustrat, vielmehr hier in Nehmen und Geben ein neuer Assimilationsprozeß einsetzte. Dieser in den Volksvorstellungen schwer faßbare Weg läßt sich nun aber auch auf der Linie ihrer literarischen Fixierung verfolgen.

2. Die Entstehung von Apokalypsen. Von da aus ergibt sich schon, daß die Entstehung der Apokalypsen als Literaturform ein sehr verwickeltes Problem darstellt. Jedenfalls sehen wir als erste literarisch faßbare Apokalypse das hebräisch und aramäisch abge-

[1]) Ausg. v. PARTHEY, *Hermetis Trismegisti Poemander*, 1854. — Vgl. R. DIETSCHMANN, *Hermes Trismegistos . . . ., dargestellt* 1875; REITZENSTEIN, *Poimandres*, 1904.

[2]) z. B. im Dialog *Asclepius* des PSEUDOAPULEJUS, Ausg. v. GOLDBACHER in *Apulei opera*, Wien 1876; vgl. SCHANZ, Röm. Lit. III, 1896, 113f.

faßte *Danielbuch*[1]) mit den in ihm enthaltenen großen apokalyptischen Stücken. Das Buch entstammt, auf ältere schriftliche oder mündliche Tradition zurückgehend, der Zeit des Antiochus Epiphanes (wahrscheinlich der Zeit 165/4 v. Chr.). Hier haben wir schon eine Masse des später traditionell weitergegebenen apokalyptischen Gutes, die ganze apokalyptische Staffage, ich möchte sagen den ganzen literarischen Apparat, mit dem die Apokalyptik arbeitet: Traum, Vision, Stimmen von oben, verschiedene phantastische Bilder, Deutung dieser Bilder, reiche Beziehung zur Politik der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft usw. Dieses Beispiel hat aber in der jüdischen Literatur nachgewirkt, und so haben wir eine beträchtliche Anzahl jüdischer Apokalypsen oder teilweise apokalyptischer Bücher, deren Datierung freilich meist etwas schwierig ist. Es sei erinnert an das ursprünglich aramäisch geschriebene Buch *Henoch*[2]), das, aus verschiedenen Bestandteilen zusammengearbeitet, noch der vorchristlichen Zeit entstammt, zwar keine einheitliche Apokalypse darstellt, aber doch stark durchsetzt ist von kleinen Apokalypsen und apokalyptischem Vorstellungs- und Bildermaterial, dann an die wohl der Mitte des 1. christl. Jahrh. entstammende *Himmelfahrt des Moses*[3]), die, nur lateinisch erhalten, vielleicht ursprünglich noch hebräisch abgefaßt war. Direkt an die Danielapokalypse knüpft sodann der Verfasser der *Esraapokalypse*[4]) (= *4. Buch Esra*) an, der gegen Ende des 1. christl. Jahrh. schrieb und zwar, wie man jetzt für wahrscheinlich annehmen muß, in hebräischer Sprache schrieb (wir haben also nur Übersetzungen des Werkes), seine Gesichte dem historischen Esra entstammen ließ und ein großartiges Gemälde der Geschichte und der Zukunft, getragen von geschichts- und religionsphilosophischen Ideen entwickelte. Der gleichen Zeit etwa entstammt

[1]) Ausg. v. KAMPHAUSEN, *The book of Daniel*, 1896, deutsch bei KAUTZSCH (siehe oben S. 28,1).

[2]) Teilweise griechisch, ganz äthiopisch, dann auch in slavischer Rezension erhalten; Ausg. von CHARLES, Oxford 1906 (der äthiopische Text); von FLEMMING u. RADERMACHER in Gr. Chr. Schr. 5. Bd. 1901, siehe FLEMMING in TU 22, 1, 1902 (äthiop. Text); deutsch auch v. BEER bei Kautzsch, siehe oben S. 29.2. — Vgl. BEER, RE[3] 16, 237/42; APPEL, *Die Kompos. des äthiop. Henochbuches*, 1906.

[3]) Ausg. bei FRITZSCHE, *Libri apocr.*, 1878, kl. Ausg. v. CLEMEN in LIETZMANNS kl. Texten 10, 1904 (0,30 M.); deutsch bei KAUTZSCH a. a. O. — Vgl. BEER, RE[3] 16, 242/4.

[4]) Kritische Gesamtausg. der Übersetz. fehlt; der latein. Text hrsg. v. BENSLY-JAMES in Robinson, Text and Studies III, 2, 1895; deutsch trefflich übersetzt v. GUNKEL, *Der Prophet Esra*, 1900. — Vgl. BEER RE[3] 16, 244/9. — Eben erschien in Gr. Chr. Schr. der Anfang d. Gesamtausg. v. BR. VIOLET, *Die Esraapokalypse*, I. Teil, Die Überlieferung 1910.

die sog. *syrische Baruchapokalypse*[1]), eine Übersetzung aus dem Griechischen, die aber ebenfalls auf ein hebräisches Original zurückgeht. Nehmen wir noch die sog. *griechische Baruchapokalypse*[2]) hinzu, die dem 2. christl. Jahrh. entstammen wird, so sind wir schon über die Zeit der Anfänge der Entstehung einer christlichen apokalyptischen Literatur herabgegangen und könnten die jüdischen Apokalypsen noch weiter herab verfolgen. Es wird deutlich: die Apokalypsen sind als Literaturform durchaus jüdischen Ursprungs, eine Synthese orientalischen Bilderreichtums und der Ausläufer prophetischer Verkündigung, hebräisch zunächst geschrieben, dann erst in griechischem Gewande für die hellenistischen Juden erscheinend. Ich glaube nicht, daß man in diesen ersten Apokalypsen erhebliche Spuren eines Einflusses griechischen Geistes und griechischer Formenbildung wird entdecken können. Aber da, wo die Form in jene geschilderte Welt des hellenistischen Synkretismus hinaustrat, laufen die Linien der Einwirkung ineinander; aber wir haben zu wenig feste Anhaltspunkte, um Zeit und Ort dieser hellenistischen Einflüsse auf die Apokalyptik zu bestimmen.

3. Die Apokalypsen als Literaturform. Die Apokalypsen widerstreben nun freilich selbst ihrer Einbeziehung in die „Literatur", denn sie geben sich durchaus als direkte göttliche Offenbarungen, als bloße Niederschriften gehabter Träume, Visionen und Worte Gottes, der sprach „schreibe". Literatur aber ist selbständige Komposition des Schriftstellers. Nun zeigt aber eine Vergleichung der vorhandenen Apokalypsen, daß ihre Verfasser durchaus literarische Aspirationen hatten, daß sie literarisch das apokalyptische Gut ihrer Vorgänger verwandten, daß jedenfalls sehr oft die apokalyptische Vision lediglich literarische Einkleidung von Gedanken und Prophetie ist. Nun ist zweifellos diese ganze Apokalyptik und apokalyptische Schriftstellerei in ihrem Bestande gar nicht zu denken ohne das visionäre Element und Erlebnis der Verfasser, an dessen Erkenntnis wir nicht die Maßstäbe unserer nüchternen Zeit anlegen können. Das Eigenartige mancher jüdischer wie christlicher Apokalypsen läßt sich oft gar nicht anders erklären als auf diesem Wege. Aber das kann daran gar nichts ändern, daß der Apokalyptiker mitten drin steht in der Geschichte einer bestimmten Literaturform, mag

[1]) Der syrische Text bei CERIANI, *Monumenta sacra et profana* 5, 2, 1871, 113ff; deutsch bei KAUTZSCH a. a. O. — Vgl. BEER RE³ 16, 249/51.

[2]) Ausg. d. griech. Textes v. JAMES in *Apocrypha Anecdota Sec. Ser* (Texts and Studies hrsg. v. Robinson 5, 1); deutsch v. RYSSEL bei KAUTZSCH a. a. O. II, 446ff. — BEER RE³ 16, 251.

er sie auch wandeln nach seinem Geiste; ja mehr als andere arbeitet er mit den Formen, mit dem ganzen ihm wohlbekannten Apparat dieser Literatur, bis wir schließlich bei den Epigonen nur der reinen literarischen Einkleidung begegnen. Die Apokalypsen sind eine traditionelle Kunstform, die aber prophetisch-visionäre Persönlichkeiten immer wieder mit neuem großartigen Inhalt zu füllen verstanden. Man wird die Kunst dieser Form nie begreifen, wenn man ihre literarischen Beziehungen immer wesentlich von der hellenistischen Welt aus erfassen will. Das hindert freilich nicht, daß die hellenistische Welt, ergriffen von jener synkretistischen Apokalyptik, schließlich auch diese Form ganz mit ihrem Geiste durchtränkte, weil vieles in dieser Form durchaus dem Geiste des hellenistischen Religions-Synkretismus adäquat war.

W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*. 6. Aufl. Göttingen 1906, S. 1—19 „Der literarische Stil der Apokalyptik".

4. Die christlichen Apokalypsen. Das Urchristentum ist auf das stärkste von apokalyptischen Gedanken durchtränkt gewesen. Jesu eschatologische Gedanken knüpfen unter mannigfachen Abwandlungen an die Propheten und an die Danielapokalypse an: man hat die in den synoptischen Evangelien vorhandenen eschatologischen Stücke als „kleine Apokalypsen" bezeichnet. Doch kann man an diesen kritisch ganz besonders schwer zu sondernden Berichten über Worte Jesu zwar das Fortwirken der apokalyptischen Ideen im Christentum des 1. Jahrh. verfolgen, aber kaum dort die literarische Verknüpfung der christlichen Apokalypsen großen Stils mit den jüdischen erkennen. Was mögen an verschiedenartigen apokalyptischen Gedanken die Gemeinden des 1. Jahrh. durchwogt haben, die direkt nach literarischer Sammlung zu einem großen Gemälde verlangten! In einem Kreise, in dem soeben das Leben Jesu in ein großartiges Bild einheitlich zusammengefaßt war, wird nun zu Trost und Mahnung wohl von dem gleichen Verfasser ein Bild der eschatologischen Zukunft entwickelt, die Johannesapokalypse.[1])

§ 29. Die Johannesapokalypse.

Man wird wohl immer wieder zu der Anschauung zurückkehren müssen, daß der Apostel Johannes (ca. 95) unter Domitian nach seiner Verbannung auf die Insel Patmos *die Apokalypse* des N. T. abgefaßt hat. Die vielen Versuche, der Apokalypse den Charakter

[1]) Vgl. Hennecke a. a. O. 199/318.

einer literarischen Einheit abzuerkennen dadurch, daß man den Verfasser in erster Linie als Bearbeiter alter, schon schriftlich fixiert gewesener Stücke ansieht[1]), widersprechen sich derart, daß deutlich wird, daß auf diesem Wege der literarische Charakter der Apokalypse nicht erklärt werden kann. Es ist einerseits klar, daß die Offenbarung Johannis mit allen Fäden an der jüdischen Apokalyptik der vergangenen Zeit hängt und ohne Kenntnis der bestehenden literarischen Form der Apokalypsen nicht wohl zu denken ist; die apokalyptischen Gedanken, das apokalyptische Bildermaterial, die Art phantastischer Schilderung dieser Bilder usw., aber auch die Gesamtform lassen die erste christliche Apokalypse als direkte Fortsetzung jüdischer Apokalypsen erscheinen. Insofern hat die Apokalypse ein Verhältnis zwar nicht zur Kunst der hellenistischen Welt, wohl aber zur Kunst orientalisch-jüdischen Charakters. Interessant wäre freilich die Frage, näher festzustellen, ob nicht die hellenistische Umwelt, die schon durch das Medium der griechischen Sprache auf die Fassung der Johannesapokalypse Einfluß bekommen mußte, nicht doch vielleicht im einzelnen umbildend gewirkt hat; Wilamowitz[2]) meint, daß Züge des „hellenischen Mythus" in der Johannesapokalypse stecken (?). Anderseits aber hat Johannes die gegebene Form selbständig gemeistert. Der Geist selbständigen visionären Erlebens durchwaltet sein ganzes Werk und so erscheint auch die phantastische Ausschmückung hier nicht, wie so oft bei der Apokalyptik, als um ihrer selbst willen, sondern gestellt unter die religiöse Betrachtung des Verfassers, die eine Glut und Gewalt angenommen hat, die von tief ergreifender Wirkung ist. Aber auch die Gesamtform ist eigenartig gestaltet. Das Bedürfnis persönlicher Applizierung, das wir schon beim Lukasevangelium bemerkten und das die Briefform ganz in den Vordergrund der apostolischen Zeit treten ließ, hat auch den äußerlich brieflichen Charakter der Apokalypse in Eingang und Schluß hervorgerufen.[3]) Und das Bedürfnis öffentlicher Vorlesung im Gemeindegottesdienste, das so manchen neutestamentlichen Brief der Predigt nahebringt, bewirkte die „liturgische" Haltung dieser Apokalypsen. So bewährt sich der literarische Charakter der Apokalypse des Johannes, die trotz ihrer oft unvorstellbaren Bilder in der gewaltigsten Weise auf die Kunst gewirkt hat, als ein sowohl in seiner Selbständigkeit, wie in seiner Fortbildung vorhandener Typen eminent hoher. Neben dem Johannesevangelium

[1]) Vgl. z. B. Joh. Weiss, *Die Offenbarung des Johannes*, 1904.

[2]) Wilamowitz 186.

[3]) Vgl. oben S. 133.

bildet die Johannesapokalypse, rein literarisch betrachtet, den Höhepunkt der urchristlichen Literatur.

Vgl. Heinrici 84/91.

§ 30. Die Versuche der Schaffung weiterer urchristlicher Apokalypsen.

Briefe, Evangelien, Apostelgeschichten fanden ihre pseudonyme Fortführung; das Gleiche tritt nun auch bei der für das älteste Christentum so ganz besonders wichtigen apokalyptischen Literatur ein, und wir können es hier ganz besonders gut verstehen, daß man das Bedürfnis hatte, seine Offenbarungen einem Manne der Urchristenheit, einem Apostel, in den Mund zu legen; denn so erst konnte man Glauben an die Prophezeihungen erwecken. Aber auch diese Pseudonymität muß verstanden werden als gebräuchliches literarisches Mittel ganz besonders der Apokalyptik. Wir sehen das deutlich schon bei der jüdischen Apokalyptik; man denke etwa an die Esraapokalypse.

1. Die Petrusapokalypse. Jedenfalls noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. hat ein nach Namen und Art der Wirksamkeit unbekannter Mann eine kleine Apokalypse geschrieben, die wir als *Petrusapokalypse*[1]) zu bezeichnen pflegen. Wir besitzen von ihr in verschiedenen kleinen und einem großen Bruchstück etwa die Hälfte. Hier wird die Fiktion eingeführt, daß Jesus den 12 Jüngern einst Himmel und Hölle gezeigt habe und einer der Jünger tritt als Schilderer dieser Offenbarung auf. Daraus wird nach den Zitaten der Petrusapokalypse zu schließen sein, daß diese Apokalypse als Apokalypse des Apostels Petrus der Johannesapokalypse zur Seite treten will. Wer von den jüdischen Apokalypsen und der Johannesapokalypse herkommt, empfindet sehr stark, daß er doch eigentlich in eine andere Welt tritt. Himmel und Hölle stehen sich hier als Gegenpole gegenüber. Dort der Himmel in strahlender Helligkeit, aber der Verfasser „vermag seine Schönheit einfach nicht zu beschreiben". Er verweilt viel mehr bei der grausigen Schilderung des Ortes der Strafe. Die Gewalt visionärer Schilderung in der Johannesapokalypse erscheint zwar ins Grausige verzogen, aber doch

[1]) Ausg. d. Fragmente bei Preuschen, *Antilegom.* 1905², 84/88; vgl. 188/92; von Klostermann in Lietzm. kl. Texten 3, 1903 (0,30 M.) 8 13; deutsch auch bei Hennecke 211/7. — Vgl. Zahn GK II, 2, 810/20; Harnack in TU 13, 1, 1895 u. Chron. I, 470/2; Bardenhewer, I, 471/5; Hennecke, *Handbuch zu d. neutest. Apokryphen.* 285/90.

geglättet, überlegend ausgeklügelt, in der raffinierten Schilderung wenig unmittelbar. So entfernt sich diese Apokalypse doch stark von der jüdischen Apokalyptik. Der Verfasser mag jene kennen, er mag durch sie zu dieser literarischen Gesamtform geführt sein, aber er ist ein griechischer Hellenist, der mitten drin steht in den hellenistischen Hadesvorstellungen, wie sie sich unter den orientalischen Einflüssen gestaltet haben.

Vgl. A. DIETERICH, *Nekyia; Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1893, dem m. E. wesentlich zuzustimmen ist hinsichtlich der Beziehungen der Petrusapokalypse zum Hellenismus.[1])

2. Die Paulusapokalypse. Auch an den Namen des Paulus knüpfte sich die Fortführung dieser Literatur, um so mehr als das ausdrückliche Zeugnis des Paulus von seinen Gesichten direkt dazu aufforderte (vgl. 2. Cor. 12, 2 ff.). So ist wohl schon im 2. Jahrh. die *„Himmelfahrt Pauli"*[2]) entstanden und zwar in gnostischen Kreisen, bei den Kainiten beliebt; sie ist verloren. Aber noch im 4. Jahrh. machte man den Versuch, den Paulus als Verfasser einer Apokalypse in Anspruch zu nehmen, in der sog. *„Paulusapokalypse"*[3]), die ursprünglich griechisch geschrieben, doch in die verschiedensten Sprachen übersetzt ist, so daß sich eine verwickelte Textgeschichte ergibt. Und wir haben zugleich die Tatsache, daß diese Apokalypse mit ihren Ideen und ihren Formen eine ganz gewaltige Wirksamkeit gehabt hat, die sich bis ins Mittelalter erstreckt. Hier sieht man deutlich, wie die christliche Apokalyptik zur reinen literarischen Form geworden ist, die man beliebig zu Trost und Mahnung meistert und variiert und die dem Gedankengehalt und der Art, besonders der Schilderung von Himmel und Hölle nach auf der Linie steht, deren Anfänge wir bei der Petrusapokalypse beobachten können.

3. Weitere Apokalypsen dieser Art. Sind dies die für uns faßbaren und zeitlich genauer bestimmbaren Apokalypsen, so muß doch beachtet werden, daß diese Literatur noch viel weitere Kreise

---

[1]) Vgl. auch MARMORSTEIN, *Jüd. Parallelen zur Petrusapokalypse* in ZNTW 1909, 297/300.

[2]) *„ἀναβατικὸν Παύλου"* nach dem Bericht des EPIPHANIUS *haer.* 38, 2.

[3]) Kritische Gesamtausgabe auf Grund des griech. Urtext. und der zahlreichen anderen Rezensionen fehlt! Ein griech. Text bei TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* 1866, 34/69; deutsche Übersetzung des syrischen Textes v. ZINGERLE in „Vierteljahrsschrift f. deutsch- und englisch-theol. Forschung und Kritik" IV, 1871, 139/83; der lateinische Text bei JAMES, *Apocrypha Anecdota*, 1893, 1/42 (in Texts and Studies ed. Robinson II, 3); vgl. WIEBER, *De apoc. S. Pauli codicibus*, Diss. Marburg 1904; VETTER in ThQ. 1906, 568 ff; 1907, 58 ff (über armen. Übers.). — Vgl. H. BRANDES, *Visio S. Pauli*, 1885; BARDENHEWER I, 475/81.

gezogen hat, die wir hier im einzelnen nicht verfolgen können. Sowohl an den Namen des Johannes, wie an den des Petrus, aber auch an Bartholomäus, Thomas, Stephanus haben sich Apokalypsen angeschlossen.[1]) Und so führt uns die Entwicklungskette dieser Literatur bis herab ins Mittelalter, wo uns dann noch neben anderen eine *„Apokalypse der Maria"*[2]) begegnet.

§ 31. Die Überarbeitung jüdischer Apokalypsen.

Wie die Israeliten bei ihrem Auszuge die goldenen Gefäße der Ägypter mitnahmen, so hat sich die christliche Kirche nicht gescheut, ein gut Teil auch der nicht direkt zum Kanon gehörigen jüdischen Literatur, selbst jüdische Schriften aus der nachapostolischen Zeit in ihre eigene Literatur aufzunehmen, zumal dann, wenn der Stempel alter Herkunft nicht fehlte. Freilich fühlte man das Bedürfnis, diese Schriften leise zu überarbeiten und ihnen so wenigstens äußerlich ein christliches Gepräge zu geben. Unter diesen übernommenen Schriften befinden sich nun gerade besonders viel Apokalypsen entsprechend dem Zusammenhange christlicher Apokalypsen mit dem Judentum. Während man, wie es scheint, das Buch *Henoch*[3]) unangetastet übernahm, ist z. B. die *„Himmelfahrt des Jesaias"*[4]), die aus dem 1. nachchristlichen Jahrh. stammt, die christliche Bearbeitung einer jüdischen Erzählung von dem Tode des Jesaias unter Hinzufügung von prophetischen Visionen des Jesaias christlichen Charakters. Ebenso ist die *Esraapokalypse*[5]) durch kleine Anmerkungen für den Gebrauch der Christen bearbeitet, dann aber auch um größere Stücke vermehrt (vgl. den sog. 6. Esra und die erst im Mittelalter vollzogene Hinzufügung des 5. Esra[6]). Ein Konglomerat von Jüdischem und Christlichem stellt sodann die (nur slavisch erhaltene) *Apokalypse Abrahams*[7]), die noch dem 2. Jahrh. entstammen wird, dar, und in ähnlicher Weise wird die sonst für

[1]) Näheres vgl. Hofmann RE[3], 1, 669/70.

[2]) Bruchstücke siehe bei Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, p. XXVII.

[3]) Vgl. oben S. 174; vgl. zur Streitfrage betreffs christl. Überarbeitung bes. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* III[3], 190/209.

[4]) Ausg. v. Charles, *The Ascension of Isaiah, translated from the Ethiopic version*, 1900; deutsch bei Hennecke 292/305. — Bardenhewer II, 646f.

[5]) Vgl. oben S. 174.

[6]) Der Text bei den Ausg. der latein. Esraapokalypse, deutsch bei Hennecke 305 18.

[7]) Deutsche Übers. nach d. slavischen Text v. Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams*, 1897. — Schürer III[3], 250/2.

uns nicht mehr faßbare *Eliasapokalypse*[1]) aus Jüdischem und Christlichem zusammengearbeitet sein. — Ja selbst „heidnische" Literatur, welche Ausdruck jener synkretistischen apokalyptischen Stimmung des Hellenismus war, ist durch leise Bearbeitung für die Christen zugänglich gemacht worden. Wir sehen das an dem, dem 2. oder 3. Jahrh. entstammenden, dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen Poemander.[2])

§ 32. Der Hirt des Hermas.

1. Inhalt und Entstehungsverhältnisse. Unter die Apokalypsen stellt man gewöhnlich ein Werk, dessen literarischen Charakter zu bestimmen nicht ganz leicht ist, der *„Hirte des Hermas"*.[3]) Das Werk stellt der Probleme für die Geschichte der Theologie, der Sitte, der Hierarchie usw. auch sonst genug. Wir haben es mit einem umfangreichen Werke zu tun, das man gewöhnlich in 27 Stücke, nämlich 5 Gesichte (Visiones) 12 Gebote (Mandata) und 10 Gleichnisse (Similitudines) einteilt. In Wirklichkeit wird man in den 5 Gesichten die eigentliche Teilung des ganzen Werkes erblicken müssen und zwar erscheint in den ersten 4 Visionen die Kirche dem Verfasser als eine Matrone, die ihn auffordert, der ganzen Welt Buße zu predigen, und dann seine Führerin zu allerlei bedeutsamen Gesichten wird. Im 5. Gesichte tritt dann aber ein Hirte gleichsam als neuer Führer auf, der dann dem ganzen Werke den Namen gegeben hat. Und auf dessen Gebot schreibt nun der Verfasser die Gebote und Gleichnisse auf; die Gebote gewinnen dabei am wenigsten apokalyptischen Charakter. Es sind ethische Vorschriften. Die Gleichnisse nehmen dagegen mehr apokalyptischen Charakter an, sie sind versehen mit Deutungen der Gleichnisse und Bilder. So entsteht ein kunstvolles, freilich nicht ganz einheitliches Ganzes, das gerade durch die Art, wie durch den Hirten Gebote und Gleichnisse eingeführt werden, deutlich die literarische Komposition ver-

[1]) Vgl. Zahn G K II, 801/10; Bardenhewer II, 649/51.

[2]) Vgl. oben S. 173.

[3]) Von dem griech. Urtext fehlt uns immer noch das letzte Stück (sim. 9, 30/3 und 10); dafür die alte latein. Übersetzung. Ausg. in d. Ausg. Patres apost. (vgl. oben S. 22,2) z. B. v. Gebhardt, Harnack, Zahn Fasc. III, 1877; dazu einiges Neuere, z. B. Harnack in S. B. Berl. Ak. 1909, 1077 ff und bei Schmidt u. Schubart, Berl. Klassikertexte 6, 1910; deutsch bei Hennecke 217/92. — Vgl. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, 1868; Behm, *Über d. Verf. d. Schrift, welche d. Titel Hirt führt*, 1876; Spitta, *Studien zum Hirten des Hermas*, 1896 (jüdische Grundschrift!); Völter, *Die Visionen des Hermas*, 1900; Funk, *Die Einheit des Hirten* in Kirchengesch. Abhandl. III, 230/61, 1907; Bardenhewer I, 557/78; Harnack, Chron. I, 257/67.

rät. Von hier aus scheinen, mir wenigstens, auch erhebliche Zweifel an der ursprünglichen Einheitlichkeit aller Stücke des ganzen Werkes berechtigt, ja direkt notwendig, mögen nun Quellen zusammengearbeitet oder dem ursprünglichen Kerne neue Stücke hinzugefügt sein.

Die Entstehungsverhältnisse dieses Werkes, das jedenfalls schon am Ende des 2. Jahrh. hochangesehen war, ja direkt zur hl. Schrift gerechnet wurde, freilich nicht ohne Widerspruch, sind in ziemliches Dunkel gehüllt. Es stehen sich die Anschauungen gegenüber, daß die Schrift gegen Ende des 1. Jahrh. und die, daß sie um die Mitte des 2. Jahrh., ca. 140—150, entstanden sei. Der Verfasser nennt sich Hermas und verlegt in der äußeren Einkleidung seine Visionen nach Rom und in die Gegend von Rom, wo seine eigenen Schicksale die Grundlage und Veranlassung für die Offenbarungen wurden. Wenn dieser Hermas nun auch kaum mit dem im paulinischen Römerbrief (16, 14) erwähnten Hermas zu identifizieren ist, so ergibt sich dadurch eine Spannung, daß durch die Erwähnung des in der römischen Gemeinde sehr angesehenen Clemens, der den 1. Clemensbrief an die Korinther schrieb, als eines Lebenden das Buch in die Zeit um 100 heraufgerückt wird, herab aber durch die Nachricht des muratorischen Fragmentes (ein Verzeichnis der neutestamentlichen Schriften und ihrer Anhängsel aus der Zeit um 200)[1]), daß ein Bruder des Pius, der ca. 140—154 römischer Bischof gewesen ist, „kürzlich zu unserer Zeit" das Werk verfaßt habe. Das Rätsel löst sich m. E. dadurch, daß dieser Hermas lediglich der Bearbeiter älterer Stücke gewesen ist. Er hat versucht, die ihm zugekommenen Stücke, die z. T. als Ganzes ihm schon literarisch vorlagen, zu einer Einheit zu verbinden, hat wohl auch sprachlich die ganze Sache überarbeitet und dies und jenes hinzugefügt. So konnte äußerlich wenigstens der Anschein eines geschlossenen Werkes entstehen, aber mit einem Werke aus einem Guß haben wir es trotzdem nicht zu tun, und das bedingt nun auch die Schwierigkeit der Bestimmung des literarischen Charakters „des Hirten".

2. Der literarische Charakter. Der Hirt ist in griechischer Sprache abgefaßt worden, die ja im 2. Jahrh. die Sprache der christlichen Gemeinde Roms gewesen ist. Wir haben nunmehr bis auf ein fehlendes Stück am Schluß, das in lateinischer Übersetzung vorliegt, das griechische Original. Sprache und Stil gehören aber keineswegs in die Linie der Fortsetzung der antiken Rhetorik und

[1]) Vgl. unten § 73.

Gräzität klassizistischer Art, sondern es handelt sich durchaus um vulgäre Sprache des Volkes. Es ist ein interessantes Problem nachzuweisen, wie die Sprache des Hirten im engsten Zusammenhange steht mit der Sprache der Koine, die wir aus den Inschriften kennen und durch das neue Testament verfolgen können.[1]) Es wird sich dann wohl auch ergeben, daß von den Spuren des Hebräischen nicht allzuviel übrig bleiben wird, wobei natürlich die allmähliche selbständig christliche Begriffsbildung, die auf die Wahl der Worte Einfluß hatte, in Rechnung zu ziehen ist. Wenn man nun von den jüdischen Apokalypsen, etwa von der „Esraapokalypse" und von der christlichen „Johannesapokalypse", die ja nicht viel vor der Zeit der Entstehung des Hirten Hermas liegen, zu diesem kommt, so hat man das Gefühl, in eine andere Welt zu treten. Es steigert sich der Eindruck, den wir schon bei der „Petrusapokalypse" hatten. Gewiß, jüdisch-christliche Traditionen hinsichtlich des apokalyptischen Charakters sind nicht zu verkennen, obwohl die Benützung der jüdischen Apokalypsen sich nicht ohne weiteres erweisen läßt (vgl. die direkte Benutzung des verlorenen Offenbarungsbuches „Eldat und Modat"). Aber diese jüdischen Einflüsse werden weit überwogen durch den durchaus hellenistischen Charakter dieser Schrift. Hier redet nicht der visionäre Prophet der „Johannesapokalypse", der mit echt orientalischer Phantasie seine Bilder ausschmückt, sondern hier redet der Grieche, der seine Phantasie genährt hat an den Vorstellungen und Bildern der hellenistischen Kleinliteratur. Schon die Schilderung der „schönen Frau" und die des „Hirten" sind so durchaus griechisch, daß es Wunder nimmt, wie man hier vor allem die Fortsetzung jüdischer Apokalyptik finden konnte. Und in dieser Richtung wird auch des Rätsels Lösung hinsichtlich der Komposition des Hirten des Hermas liegen. Stoffe der hellenistischen Kleinliteratur, Bilder aus diesem Ideenkreise sind umgearbeitet worden zu einer neuen christlichen Offenbarung, die eine Synthese griechischer Bilder und Ideen, wie sie in der Masse des Volkes gang und gäbe waren, mit christlicher Theologie in der Form der werdenden katholischen Kirche darstellt. Von Visionärem kann hier nicht mehr die Rede sein, es sind reine literarische Zusammenarbeitungen mit greifbar-kirchlichen Tendenzen.

So sehen wir — und das ist das Wichtige — wie auch die Form der Apokalypse, die an sich so durchaus orientalisch-jüdisch war, in die Entwicklung der hellenistisch-griechischen Literatur hinein-

[1]) Vgl. dazu schon Reinhold, *De graecitate Patr. apostol.*, Halle 1898, Diss.

gezogen wurde, freilich auch hier wieder vieles von ihrer frischen Originalität einbüßend.

Vgl. bes. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, der, trotzdem man ihm oft widersprechen muß, richtige Linien verfolgt, auf denen die Untersuchung weitergehen muß; zur Kritik v. Reitzenstein vgl. O. Dibelius *Poimandres* in ZKG, 1905, S. 167 189 und Bousset GGA 1905, 692 712. Die sibyllinischen Bücher, die man gern unter die Apokalypsen stellt, führen literarisch noch weiter, als der Hirt des Hermas, abseits; sie gehören inhaltlich teilweise, formal gar nicht hierher, s. u. bei der Poesie.

IV. Kapitel. Reden und Predigten.

§ 33. Allgemeines.

1. Die Rede. Eine Rede will gesprochen und gehört, nicht in erster Linie niedergeschrieben und gelesen werden. Gesprochenes Wort und niedergeschriebene Rede brauchen freilich nicht insofern einen Gegensatz zu involvieren, daß etwa nicht die niedergeschriebene Rede ganz der gesprochenen gleichen könnte. Wie der wirkliche Brief etwas Unliterarisches an sich hat, so könnte man nach dem Gesagten auch von dem der literarischen Fixierung widerstrebenden Charakter der Rede sprechen, die niedergeschrieben doch leicht ein gut Teil von all dem vermissen läßt, was die Schönheit und Kraft der gesprochenen Rede ausmachte. Aber da die Rede von vornherein für eine größere Öffentlichkeit bestimmt ist und diese Öffentlichkeit gerade immer dem Redner vor Augen steht, so sind die formalen und künstlerischen Aspirationen des Redners von vornherein wachgerufen und damit von selbst das Verhältnis der Rede zur Literatur größeren Stils gegeben, so daß die durch Niederschrift literarisch fixierte Rede eine bedeutende Rolle in der Geschichte der Literatur, insbesondere der antiken Literatur, spielt. Wenn vielleicht für uns Moderne, die wir für die Feinheiten antiker Rhetorik wenig Ohr haben, ja überhaupt einer Feinheit und Übung in der Rhetorik entbehren, der literarische Gegensatz zwischen gesprochener Rede und etwa einer niedergeschriebenen Abhandlung stark zurücktritt, ist für die antike Literatur die Form der „Rede" von entscheidender Bedeutung, ein ganz eigenartiges literarisches „Eidos", das über Stil, Art der Behandlung, Aufbau usw. bis ins einzelne entscheidet. Von da aus ist es verständlich, daß man ebenso, wie man den Brief lediglich als Einkleidung zu einer fingierten Epistel benutzte, so auch die Form der Rede gewählt wurde, um einem imaginären großen Publikum, das man nie als Redner vor sich versammelt sehen kann, etwa „den Griechen", in dieser Form etwas mitzuteilen. So haben wir die

Stufenfolge, 1. „gesprochene Rede", 2. „literarisch unverändert fixierte: wirklich gehaltene Rede", 3. „wirklich gehaltene, aber bei der Niederschrift literarisch zugestutzte Rede", 4. „Rede als literarische Einkleidung". Mit diesen 3 letzten Arten haben wir es also hier zu tun und in ihnen vollzieht sich die literarische Entwicklung. Nun muß aber zum rechten Verständnis immer scharf hervorgehoben werden, daß es, ebenso wie es kunstlose, literarisch nicht differenzierte Briefe gegeben hat, so auch selbst in antiker Zeit immer ein gut Teil der Reden lediglich kunst- und formlose, oder doch formal wenig geschliffene einfache Aussprache der Gedanken war. Diese Beobachtung ist ganz besonders notwendig zur Gewinnung des Verständnisses für die älteste Geschichte christlicher Reden.

2. Die antike Rhetorik. Es ist nicht zu leugnen; daß für die Geschichte der christlichen Predigt es nicht durchaus gleichgültig ist, wie man in der jüdischen Synagoge gepredigt hat. Wir wissen, daß sich dort an die Schriftverlesungen Vorträge geistlicher Art geschlossen haben, aber wie sie im einzelnen ausgesehen haben, ist schwer zu sagen, da die vorhandenen predigtartigen Midraschim uns erst in die nachchristliche Zeit führen. Was ich davon kenne, führt mich in eine ganz andere Welt, als die, in die uns die erhaltenen griechisch-lateinischen Reden und Predigten des Christentums führen. So bleibt die literarische Verbindungslinie, die von den erhaltenen Reden nach dort führt, äußerst dünn. Wenn irgendwo in der christlichen Literatur der Einfluß griechischen Geistes und griechischer Form entscheidend gewesen ist, so ist es auf dem Gebiete der christlichen Beredsamkeit. Ja, man versteht den Charakter christlicher Reden und Predigten überhaupt nicht, wenn man ihn nicht in die engste Beziehung setzt in der Gesamtform sowohl wie im einzelnen Aufbau, wie im Stil und den Kunstmitteln zur griechischen Rhetorik. Das sagt nicht, daß nicht auch hier innerhalb der christlichen Literatur eine eigenartige Entwicklung vorliegt, die nicht bloß von der Rhetorik, sondern auch von der Geschichte des Christentums her verstanden werden will, indem das eigentümliche, oft vergebliche Ringen, christlichen Inhalt und griechische Form zu einer Einheit zu bringen, doch wieder eigenartige Gebilde hervorbrachte. Aber die eigentümliche Kraft, welche die Rhetorik auf so vielen Gebieten des griechischen kulturellen Lebens ausgeübt hat, ist nun eben von entscheidender Bedeutung gewesen. Dieser Einfluß reicht ja über die eigentliche Rede weit hinaus; wir sehen diesen Einfluß beim Brief, Dialog, selbst bei der Abhandlung und überall im Stile; NORDEN hat uns hier das rechte Verständnis trefflich erschlossen.

Winter und Wünsche, *Die jüdische Literatur*, Bd. I, Trier 1894; Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, 2 Bde., Berlin 1886; Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 1892²; Dalman, *Synagogaler Gottesdienst* in RE³, 7, 7ff; dort Literatur. — F. Blass, *Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitalter von Alex. bis auf Augustus*, 1865; derselbe, *Die attische Beredsamkeit*, 2. Aufl., Leipzig 1887ff; E. Norden, *Antike Kunstprosa*, 2 Bde., 1909²; R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, 1885².

§ 34. Die Anfänge altchristlicher Reden und Predigten.

Reden hat man seit den Tagen Jesu in der Christenheit gehalten und literarisch fixierte Reden bietet uns das neue Testament eine ganze Reihe. Es war das gegebene Mittel der Gedankenverbreitung in der neuen Religion, das Jesus und seine Apostel nach allen Richtungen in wunderbarer Weise gebraucht haben. Aber diese Reden, deren Wirkung durchaus in dem neuen einzigartigen Inhalt liegt und in einer Beredsamkeit, die alle Kraft aus der Macht der Überzeugung, die überzeugt, nimmt, können literarisch nicht erfaßt werden, da niemand uns diese Reden in ihrem ursprünglichen Wortlaut überliefert hat und auch, wenn wir ihren Wortlaut hätten, sich kaum eine literarische Entwicklungslinie aufzeigen ließe, die die Form dieser Reden als für diese Entwicklungslinie bedeutend aufweisen würde.

Freilich wir haben eine Reihe christlicher Reden, die noch im 1. Jahrh. aufgezeichnet sind. Aber die *Reden Jesu bei den Synoptikern* enthalten zwar durchaus das natürlich mit Kritik im einzelnen zu behandelnde gedankliche Material der Reden Jesu, aber in der von den Synoptikern überlieferten Form handelt es sich lediglich um *einzelne prägnante Worte, Gleichnisse* usw. Jesu, die aus größeren Redekomplexen sich durch das Gedächtnis der Hörer bis zu den 40 Jahre später schreibenden Evangelisten mündlich oder schriftlich gerettet haben. Typisch dafür ist etwa *die Bergpredigt*, die Jesus in dieser Gesamtform gewiß nie gehalten hat. Und nun gar die *Reden Jesu bei Johannes* können in keiner Weise als wortwörtliche Wiedergabe der Reden Jesu gelten. Sie sind der persönlichen Erinnerung entstammende, inhaltlich aus dem Geiste Jesu herausgeschriebene Kompositionen des Johannes, deren Form durchaus das Werk des Evangelisten ist. Ähnliches gilt von den großen *Reden der Apostelgeschichte* von den Reden des Petrus, Stephanus, Paulus. Zwar schießt man über das Ziel hinaus, wenn man alle diese Reden als bloße Kompositionen ohne allen geschichtlichen Hintergrund ansieht, aber der Verfasser der Apostelgeschichte scheint doch

von der antiken Tradition der rhetorisch beeinflußten Geschichtsschreibung nicht unberührt zu sein, die an Stelle unserer modernen historischen Charakterisierung ihre Personen selbst redend einführt und dadurch charakterisiert. Freilich kann man geltend machen, daß diese Reden wenigstens ein Dokument der christlichen Rede zur Zeit der Niederschrift dieser urchristlichen Literatur waren, also der 2. Hälfte des 1. Jahrh. Aber man muß auch mit dieser Behauptung sehr vorsichtig verfahren (ähnliches gilt von den zahlreichen *„Reden" in den apokryphen Schriften,* besonders den Apostelgeschichten; doch haben wir hier Dichtung, nicht wie dort Anknüpfung an die Geschichte). Hierzu kommt nun noch als sehr wichtiger Faktor das prophetische Element, das der Verkündigung jener Zeit einen ganz eigenartigen Charakter gegeben haben muß. So kann man eigentlich nur charakteristische Inhalte der Missionspredigt, nicht prägnante Formen konstatieren und es bewährt sich, daß in einer eben in der Entwicklung begriffenen Literatur die Formen sich am wenigsten scharf scheiden, dicht beieinander liegen. Von da aus ist es verständlich, daß man die urchristlichen Briefe für die Charakterisierung der urchristlichen Predigten heranzog, vor allen die epistelartigen Briefe.[1]) Wenn das für die Charakterisierung ihres Inhaltes ohne weiteres möglich ist, so ist die Epistel doch nur mit größter Vorsicht für die Form zu benutzen. So kann man schließlich nicht mehr sagen, als daß bestimmte charakteristische, sich scharf kennzeichnende Formen der christlichen Rede und Predigt des 1. Jahrh. nicht zu konstatieren sind, und es scheint, daß dieser Zustand jedenfalls bis in die Mitte des 2. Jahrh. zu verfolgen ist. Dagegen scheint mir auch in keiner Weise die bekannte Stelle, in der JUSTIN[2]) in seiner Apologie Kap. 67 über die Art des christlichen Gottesdienstes und der Rede des Presbyters in der Versammlung spricht, zu zeugen. Ja man wird diese Art „kunstloser Rede" noch erheblich weiter herab verfolgen können. Aber die großen Beispiele der Kunstpredigt der Folgezeit haben doch erheblich auf die Masse der Prediger von geringerem Stil- und Formgefühl gewirkt.

Von diesen Gesichtspunkten aus ist es durchaus entbehrlich, etwa die ältesten christlichen Reden auf *Synagogen-Vorträge* usw. zurückzuführen. Da konstruiert man literarische Verbindungslinien, welche schließlich doch nicht erklären können, warum den Aposteln

[1]) Auch die Paulusbriefe hat man wohl für die paulinische Predigt herangezogen; mehr noch als diese Briefe haben sich, wie mir scheint, die Petrusepistel und die Jacobusepistel der mündlichen Predigt genähert.

[2]) Vgl. oben S. 39,1.

und ihren Nachfolgern, die des neuen Glaubens voll waren, der Mund überging. Ganz unmöglich ist es nun gar, das sog. *vierte Makkabäer-Buch des Pseudojosephus*[1], in dem man eine Predigt des 1. Jahrh. sah, heranzuziehen; denn hier handelt es sich um ein hellenistisches Literaturerzeugnis, um eine nur äußerlich die Form der religiösen Rede tragende, wahrscheinlich nie vor der jüdischen Gemeinde gehaltene Abhandlung. — Auffällig ist es, wie wenig doch die Redeart Jesu in *Gleichnissen*[2] auf die Folgezeit gewirkt hat; die Gleichnisse Jesu können wohl nur richtig im Zusammenhang der jüdischen Gleichnisrede verstanden werden. Das Christentum hat hier sehr schnell die Formen der jüdischen Gemeinde abgestreift.

Viel wichtiger aber wäre es, wenn es gelänge, eine ähnliche Verbindungslinie zu ziehen, wie man sie von den wirklichen Briefen des N. T. zu den Privatbriefen auf Tonscherben und Papyrus gezogen hat, indem man aufzeigte, wie alle diese ältesten christlichen Reden in Form und Sprache gleichzeitigen hellenistischen Reden ohne literarische Aspirationen sich anschließen.

Es ist ein Glück, daß uns eine christliche Rede überliefert worden ist, welche wohl um die Mitte[3] des 2. Jahrh., wahrscheinlich in Korinth[4], gehalten wurde oder vielmehr nach einer Schriftverlesung der versammelten Gemeinde aus dem Manuskript vorgelesen wurde, der sog. *2. Brief des Clemens an die Korinther.*[5] Die Rede hat mit dem Verfasser des 1. Clemensbriefes, CLEMENS V. ROM[6], nichts zu tun. Der Verfasser ist unbekannt. Die Rede wird wohl in manchem Gottesdienste verlesen sein und gewann in Teilen der

---

[1]) Kritische Ausg. fehlt; vgl. d. Ausg. v. FRITZSCHE, *Libri apocryphi VT graece*, 1871, 351ff. — Deutsch v. DEISSMANN bei KAUTZSCH, *Pseudepigraphen* 149/77. — Vgl. J. FREUDENTHAL, *Die Flavius Jos. beigelegte Schrift „Über die Herrschaft der Vernunft" etc.*, 1869; NORDEN, *Antike Kunstprosa*[1] I, 417ff; SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* III[3] 393/7.

[2]) Vgl. oben S. 68, Zeile 3ff.

[3]) Nach HARNACK ZNTW 6, 67/71 nach der Mitte des 2. Jahrh.

[4]) HARNACK, Chron. I, 438/50, möchte die Predigt als von dem Bischof Soter in Rom verfaßt ansehen.

[5]) Ausg. in d. Ausg. d. apostol. Väter, vgl. oben S. 22,2; deutsch bei HENNECKE 172/9; griech. mit französ. Übers. v. HEMMER, *Les pères apost.*, 2., Paris 1909 (3 Fr.). — Vgl. FUNK, *Der sog. 2. Klemensbrief* in Kirchengesch. Abhandl. III, 261/75; BARDENHEWER, I, 107/13. — Vielleicht cap. 19/20 späterer Zusatz, vgl. DI PAULI ZNTW 1903, 321ff u. SCHÜSSLER ZKG 28, 1907, 1/13; VÖLTER, *Die apostol. Väter* 2, 1 „Die älteste Predigt aus Rom", Leiden 1908.

[6]) Vgl. oben S. 134/6.

Kirche eine Art kanonischer Geltung. Charakteristisch ist es, daß man in der alten Kirche diese Predigt als „Brief" empfunden hat im Unterschiede von den ganz anders gearteten Homilien und den Kunstpredigten der folgenden Jahrhunderte. Das starke Durchsetztsein dieser Predigt mit Zitaten aus dem A. T., aber auch aus dem N. T., die auch gelegentlich eine kurze, auch allegorisch geartete Auslegung erhalten, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es hier keineswegs mit einer Homilie im Sinne des Origenes zu tun haben. Denn diese Mahnrede hat keinen einheitlich zu behandelnden Text; nicht die Auslegung ist das Ziel, sondern die Mahnrede sucht gerade so wie etwa die Hebräer- und Barnabasepistel ihre Bekräftigung in biblischen Zitaten. Und darüber führt auch das gleichzeitige Zeugnis des Justin über eine „Logos" des Vorstehers noch nicht hinaus. Der zweite Clemensbrief hat auch tatsächlich nichts mit griechischer Rhetorik höheren Stils zu tun, nichts mit irgend einer Redetheorie. Es ist eine sehr schlichte, einfache Rede ohne literarische Aspirationen, durch und durch von dem Charakter der sittlichen Mahnrede getragen, welche die Notwendigkeit einschärfen will, mit ganzem Herzen Gott zu dienen. Es ist wenig Theologie und viel Religion in dieser Gemeindepredigt, und von da aus ist der Schwung und die Kraft gewisser Partien dieser Rede verständlich; die ganze Kraft dieser Rede ruht nicht in Kunst und Form, sondern allein in der Überzeugung des Verfassers.

Diese Anfänge hat sehr fein gewürdigt P. KLEINERT, *Über die Anfänge der christlichen Beredsamkeit* in „Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte", Berlin 1889, 1/32; 261 ff; zum folg. vgl. bes. die lehrreichen Ausführ. v. NORDEN, *Antike Kunstprosa*, Bd. II, 1892, S. 532/73 u. a. a. St.; HERING, *Die Lehre von der Predigt* 1 ff (mit feinen Charakteristiken der Prediger); SCHIAN, *„Geschichte der christlichen Predigt"* in RE³ 15, 623/39 und die dortige Lit., bes. die Arbeit. von PROBST.

§ 35. Die Homilie exegetischen Charakters.

1. Die Entstehung dieser Form. Wenn wir bei ORIGENES[1]) (ca. 185/ca. 254) plötzlich einer Art christlicher Predigt begegnen, welche sich von der Missionspredigt und Mahnrede der Zeit von 50—150 in der Form prinzipiell unterscheidet, indem hier durchaus der Text das Leitmotiv der ganzen Predigt bildet, die ganze Predigt doch im Grunde nichts anderes ist, als eine mehr oder weniger ausgeführte, mehr oder weniger angewandte Auslegung eines bestimmten

[1]) Vgl. oben S. 40,3.

biblischen Textes[1]), so entsteht sofort die Frage, wie denn diese ganz eigenartige Form oder Unform „einer Rede" entstanden ist; kann man speziell ORIGENES für diese Form verantwortlich machen, ist er ihr Schöpfer? Wenn man die Frage bejaht, so würde die Entstehung dieser Form etwa in die Zeit von 230/250 fallen. Aber das ist nicht wahrscheinlich. Wir wissen von Homilien des Gnostikers VALENTIN[2]) (um 150), aber sie haben jedenfalls nach den paar erhaltenen Bruchstücken[3]) nicht auf dieser Linie gelegen. Eher ist es möglich bei den Homilien des IRENAEUS[4]), denn um solche wird es sich in dem Buche „*Verschiedener Dialexeis*"[5]), also der ersten Predigtsammlung handeln, von der wir ein paar freilich recht unsichere Bruchstücke[6]) haben. Wenn man nämlich, was ich für sehr wahrscheinlich halte, exegetische Stücke des IRENAEUS, vor allem auch ein armenisch erhaltenes, als aus der zweiten Serie der Homilien des IRENAEUS" bezeichnetes Stück[7]), für echt halten und hierher ziehen kann, so hätten wir den vollen Beweis, daß wir mit diesen exegetischen Homilien bis in das 2. Jahrh., bis in die Zeit um 180 hinaufgehen müssen. Dazu würde dann stimmen, daß wir auch bei dem römischen Gegenbischof HIPPOLYTUS, dem geistigen Schüler des IRENAEUS in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrh., annehmen können, daß manche von seinen zahlreichen, leider meist verlorenen Auslegungen nichts anderes sind, als solche exegetische Homilien, die vor der Gemeinde vorgetragen sind. Vor allem scheint hierher seine im wesentlichen, wenn auch nicht im Urtexte rekonstruierbare homilienartige Auslegung des „hohen Liedes"[9]) zu gehören.

Aber woher stammt diese Form der gottesdienstlichen Rede? Aus der Bezeichnung als Ὁμιλία, die wohl aus der griechischen Rhetorik stammt, läßt sich nicht viel schließen, da dieser Ausdruck

[1]) Als Beispiel diene Origenes Homilie 10 über den Propheten Jeremias, hrsg. mit der latein. Übers. d. Hieronymus von KLOSTERMANN in LIETZMANNS kl. Texten 4, 1903 (0,30 M.).

[2]) Vgl. oben S. 146,1.

[3]) Bei CLEMENS ALEX, Stromata 4, 13, 89/90; 6, 6, 52; vgl. STIEREN, op. Irenaei I, 911.

[4]) Vgl. oben S. 40,1.

[5]) Vgl. Eus. 5, 26.

[6]) Text bei HARVEY, *Opera Irenaei* II, 480 (Nr. XI); 508 (Nr. XLI).

[7]) Text armenisch und lateinisch bei Harvey II, 464/9 (Nr. XXXII der syr.-armen. Fragmente); vgl. dazu HARNACK, Chron. I, 520.

[8]) Vgl. oben S. 46,2.

[9]) Die Ausg. in Gr. Chr. Schr. I. 1, 343/74 ist antiquiert durch BONWETSCH, *Hippolytus, Kommentar zum Hohenlied, auf Grund* von *N. Marrs Ausg. des grusinischen Textes hrsg.* TU 23, 2 1902; vgl. BARDENHEWER II, 529/31.

in der alten Kirche sich keineswegs auf diese exegetischen Predigten beschränkt, sondern allgemein der geistlichen Rede anhaftete, welche gleichsam in Form eines „vertrauten Gespräches" der Belehrung und Ermahnung diente. Eher scheint der Ausdruck Dialexeis (διαλέξεις), lateinisch disputatio, gerade diese Art der Predigt zu treffen. Wichtiger aber ist, daß diese exegetischen Homilien als traktatus, d. h. als predigtartige Kommentare empfunden wurden. So liegt es bei dem ganzen Charakter dieser exegetischen Predigten nahe, ihre Entstehung um die Mitte des 2. Jahrh. nach einer gewissen Konsolidierung der Gemeinden im Zusammenfluß von drei Elementen zu sehen: a) der Sitte der jüdisch-essäischen Gemeinden, der Schriftverlesung eine Erklärung schwieriger Stellen folgen zu lassen, b) der Einwirkung der jüdisch-alexandrinischen allegorischen Methode, welche ein weites Feld erbaulicher Anwendungen des Schriftwortes eröffnete und endlich c) der sich aus ähnlichen Gründen herschreibenden Entstehung christlicher Kommentare zur Schrift, die sich so gestalten, daß Kommentar und Homilie exegetischer Art dicht beieinander liegen, zum Verwechseln ähnlich sind. Wenn nun hier die jüdische Sitte berücksichtigt wird, so ist doch die Einwirkung griechischen Geistes und griechischer Form für die Entwicklung exegetischer Homilien entscheidend, wie sie auch in dieser und jener Hinsicht an die Art der stoisch-kynischen Diatribe[1]) anzuknüpfen scheinen. Aber während wir die panegyrische Rede höheren Stils als eine direkte Fortsetzung griechischer Reden auffassen müssen, ist diese exegetische Homilie doch schließlich eine eigenartige merkwürdige christliche Form, nur aus dem Zusammenfluß verschiedener Elemente erklärbar und daher auch weniger Form als Unform einer Rede.

2. Der Charakter dieser Form. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Form und Sprache dieser Homilie meist recht einfach ist, vor allem in der älteren Zeit recht einfach war, indem diese Form mit ihrem belehrenden Charakter und ihren krausen, oft spitzfindigen Allegoresen nicht gerade viel Raum ließ für blendende Rhetorik; das ist das Bild, das uns z. B. die *Origeneshomilien*[2]) darbieten. Es ist aber verständlich, daß vor allem in der Folgezeit

[1]) Vgl. WENDLAND, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* in „Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie und Rel." hrsg. von Wendland und Kern 1895.

[2]) Origenes war eifriger Prediger, hat wohl über die ganze Schrift in Homilien gepredigt, die z. T. auch direkt im Gottesdienste nachgeschrieben wurden, so daß Homilien zu fast allen biblischen Büchern vorhanden waren. Erhalten haben sich doch immerhin, abgesehen von Bruchstücken anderer, gegen 200 Homilien, hauptsächlich solche zum AT, aber

sich gewisse Partien von der bloßen Exegese zur lebhafteren Apostrophe der Hörer erhoben und so die Rede stellenweise einen mehr rhetorischen Charakter annahm. Ja, wir können dann auch Mischformen konstatieren, wo die exegetische Homilie sich mit dem rhetorischen Logos verbindet und erstere viel von den rhetorischen Mitteln des letzteren übernimmt; vor allem nachher in der lateinischen Kirche.

3. Die Weiterentwicklung dieser exegetischen Homilie in der griechischen Kirche. Bei BASILIUS DEM GROSSEN[1] von Caesarea († 379) sehen wir diese bequeme Art der Predigt wieder, und zwar in besonders feiner Form auftauchen. BASILIUS exegesiert schlicht und einfach, aber er steigt von da aus doch zu gewaltiger, mehr redeartiger Zusammenfassung und Paränese nicht ohne ein gewisses Pathos auf. Echt und im griechischen Urtext erhalten sind jedenfalls die *9 Homilien über das Sechstagewerk*[2] in Gen. 1 und *13 Homilien über verschiedene Psalmen*[3], von denen es wohl noch mehr gegeben hat.[4] — Von seinem exegetisch eifrig tätigen Bruder GREGOR V. NYSSA[5] haben wir eine Reihe Homilien ähnlicher Art, so *5 über das Vaterunser*[6] und *8 über die Seligpreisungen*[7], die, praktisch orientiert, sich doch in ihrer ganzen Art mit ihrer weitgehenden Allegoristik von der kommentatorischen Auslegung Gregors kaum unterscheiden. — GREGOR V. NAZIANZ[8]

auch 39 zum Lukasevangelium, freilich im griech. Urtext nur weniges abgesehen von einer Homilie über 1 Sam. 28, Die Hexe von Endor, Ausg. M. gr. 12, 1011/28, 40 Homilien zu Jeremias M. gr. 13, 256/526 und eine Reihe von Bruchstücken; vgl. ZAHN G K II, 2, 622/7), dagegen sehr vieles in lateinischer Übersetzung des RUFIN, des HIERONYMUS u. a. — Gesamtausg. bei LOMMATZSCH (vgl. oben S. 40,3) u. M. gr. 12/13; neue Ausg. d. griech. Stücke der Homilien zu Sam. und Könige und der griech. Jeremiashomilien v. E. KLOSTERMANN in Gr. Chr. Schr. Origenes III, 1901; vgl. auch JAHN in T U 2, 4, 1886; griech. Fragm. der Lukashomilien bei THENN in ZWTh 1891/3; dazu SICKENBERGER in Th. Q. 1896, 188/91; über Homilien zu 1. Cor. vgl. JENKINS in J. Th. St. 9, 1908, 231 ff; 353 ff; 500 ff; 10, 1909, 29 ff; TURNER ib. 270 ff. Weiteres siehe BARDENHEWER II, 92/106; KRÜGER 112/7; PREUSCHEN RE[3], 14, 478 f; KLOSTERMANN TU 12, 3, 1894 u. 16, 3, 1897; REDEPENNING, *Origenes* II, 212/61. Ausgew. Homilien, deutsch v. WINTER 1893.

[1]) Vgl. oben S. 43,1.

[2]) Ausg. M. gr. 29, 3/208; deutsch von GRÖNE in B K V, Basilius I.

[3]) Ausg. M. gr. 29, 209/494; ferner PITRA, *Anal. sacra*, 1888, 1, 76 ff.

[4]) Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 246; H. WEISS, *Die großen Kappadocier Basilius etc als Exegeten*, 1872.

[5]) Vgl. oben S. 43,3.

[6]) Ausg. M. gr. 44, 1120/93; neu hrsg. v. KRABINGER, 1840.

[7]) Ausg. M. gr. 44, 1193/1301.

[8]) Vgl. oben S. 43,2.

dagegen hat uns unter seiner Redesammlung nur *eine Homilie* (Nr. 37) hinterlassen, die wir hieher rechnen können; ihn zog doch schließlich die Redeform an, welche entsprechend der griechischen Rhetorik sich frei von einem bestimmten Textworte gestaltete. Freilich finden wir auch in den antiken Reden Stellen älterer Schriftsteller angeführt und gleichsam ausgelegt, aber das geschieht doch nur nebenbei, und so kann man es verstehen, daß die Entwicklung der christlichen Predigt stark auf die Befreiung von der engen Textgebundenheit drängte, wenn auch die Form der exegetischen Homilien immer in charakteristischer Weise die christliche Rede beeinflußte. — Wohl auf den Höhepunkt wurde die exegetische Homilie gehoben durch JOHANNES CHRYSOSTOMUS[1]), jenen Mann, der mich als modernen Menschen immer noch anmutet, als ob er mit der gleichen Kraft auf einer unserer heutigen Kanzeln predigen könnte. Es ist wichtig, daß seine Auslegung von der antiochenischen Schule her beeinflußt ist (war er doch selbst Antiochener), jener Schule, die seit der Zeit um 300 der alexandrinischen Allegorese die nüchterne wörtliche Auslegung gegenüberzustellen begonnen hatte. Chrysostomus hat es in eigenartiger Weise verstanden, wissenschaftliche und praktische Exegese des Textes zu verbinden, und diese Exegese in paränetischer Weise für die Gegenwart fruchtbar zu machen. In seinen zahlreichen uns erhaltenen Homilien ist ein großer Teil der Bibel ausgelegt. Wir haben z. B. *76 Homilien über die Genesis*[2]), *58 über die Psalmen*[3]) (existierten noch mehr?), *90 über Matthäus*[4]) usw., vor allen zahllose *Homilien über Paulusbriefe*[5]) und wo, wie bei dem *Galater-Brief*, die Originalhomilien fehlen, haben wir einen aus ihnen zusammengesetzten Kommentar.[6]) Von Rhetorik ist in diesen Homilien nicht allzuviel vorhanden, dagegen viel volkstümlich packende Redeweise. Solche Predigten mußten natürlich die Fundgrube für viele Nachahmer bilden.[7])

[1]) Vgl. oben S. 43,5; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 302/4; RAUSCHEN, *Jahrb. d. christl. Kirche*, 1897, 495 ff.

[2]) Ausg. M. gr. 53/4.

[3]) M. gr. 55; vgl. BAUR in *Χρυσοστομικά*, 1908, 1, 235/42.

[4]) M. gr. 57/8; neue Ausg. v. Fr. FIELD, 3 Bde., Cambridge 1839; deutsch v. KNORS, 1857 u. von Prinz MAX zu Sachsen 1910, I. Bd.

[5]) M. gr. 60 ff; neue Ausg. v. FIELD, 7 Bde., Cambridge 1845 ff; Hom. 20 zu 1 Cor. hrsg. v. ALVIN, Linköping 1885. — Deutsch stehen die Homilien zu d. Paulusbriefen in BKV Chrysost. Bd. 4/10.

[6]) M. gr. 61.

[7]) Zu den bedeutenderen Fortführern dieser exeget. Homilie gehört u. a. auch Cyrill v. Alex. (vgl. oben S. 44,3); vgl. die Fragm. sr. Homilien zum Lucasev. bei M. gr. 72, 472/950 und SICKENBERGER in TU 34, 1, 1909, 63/108.

4. Die exegetische Homilie im Abendlande. Über die Anfänge dieser Homilien im Abendlande in lateinischer Sprache würden wir etwas ganz Bestimmtes sagen können, wenn unbestritten wäre, daß die *20 von Batiffol entdeckten pseudo-origenistischen Predigten*[1]) über alttestamentliche (und einen neutestamentlichen) Texte von dem schismatischen Gegenbischof von Rom NOVATIAN[2]) aus der Mitte des 3. Jahrh. stammen. Sie stellen sich inhaltlich und formal hinsichtlich des Aufbaus, der allegorischen Textesanwendung, als eine schöne Fortführung jener Predigten des ORIGENES dar, sind m. E. von Novatian vor versammelter Gemeinde gehalten, haben dann aber in den novatianischen Gemeinden und darüber hinaus eine lange Geschichte gehabt, die nicht spurlos an ihren Texten vorübergegangen ist. Man bestreitet heutzutage, wie ich glaube, mit Unrecht, diese These und will die Predigten bis ins 4. oder 5. Jahrh. verlegen, wodurch ihr literarischer Wert dahinfiele. Man würde dann als ersten sicheren lateinischen Fortsetzer dieser Predigtgattung erst AMBROSIUS VON MAILAND[3]) († 397) betrachten müssen. Wir haben von ihm eine Reihe von Schriftauslegungen, welche etwas überarbeitet und dadurch, sich dem Kommentar nähernd, doch die Grundlagen der wirklich gehaltenen exegetischen Homilien deutlich erkennen lassen, so vor allem in den *6 Büchern über das Sechstagewerk*[4]), die er ursprünglich in 9 Vorträgen behandelt hatte, und hier sehen wir sofort griechische Einflüsse: BASILIUS ist das Vorbild für AMBROSIUS gewesen. — In eigenartiger Weise hat AUGUSTIN[5]) diese Art gepflegt, wie wir an seinen *enarrationes in psalmos*[6]) und an seinen *Homilien über das Johannesevange-*

[1]) „Ausg. *Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum*" hrsg. v. BATIFFOL und WILMART, Paris 1900; Inhaltsangabe bei JORDAN, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, 1902. — Zu den Verhandl. vgl. BARDENHEWER, II, 568/74.

[2]) Daß die Predigten aufs engste mit Novatian zusammenhängen, hätte m. E. nicht bestritten werden dürfen; Novatian steht hinter diesen Predigten, aber „eine oder mehrere Hände haben in früherer oder späterer Zeit an den Predigten korrigiert" (JORDAN, *Theologie usw.* S. 23); von der Richtigkeit der Gregor v. Elvirahypothese habe ich mich nicht überzeugen können; vgl. WILMART in Bull. de litt. eccl. 1906, 233 99; LEJAY in Rev. Bénéd. 25, 435/57; BUTLER, Journ. of theol. Stud. 1909, 450ff; FUNK, Kirchengesch. Abhdl. 3, 284/98; BREWER, *Das sog. Athanas. Glaubensbekenntnis* 1909, 142ff; A. DURENGUES, *La question du de fide* 1909, 52ff. Ich werde a. a. Stelle ausführlich auf das Problem zurückkommen; über Novatian vgl. oben S. 47,2.

[3]) Vgl. oben S. 49,1.

[4]) Ausg. M. l. 14, 123/274; im CSEL 32 pars 1, 3ff. — Vgl. FOERSTER, *Ambrosius* 117; SCHANZ IV, 291/4. LABRIOLLE, *St. Ambroise*, 1908, 163ff.

[5]) Vgl. oben S. 49,4.

[6]) Ausg. M. l. 36/7; im CSEL in Vorbereit.

lium[1]) (geschrieben um 416) sehen können. — Neuerdings haben wir auch einige Proben der exegetischen Homilien des HIERONYMUS[2]) († 420) durch MORIN[3]) erhalten: eine größere Reihe *Psalmenhomilien*, solche *zum Markusevangelium* und über andere Texte. Wir können diese Predigten von den Kommentaren des HIERONYMUS deutlich unterscheiden: sie stellen sich dar als wirklich vor Mönchsgemeinden gehaltene, nicht besonders ausgearbeitete, von Zuhörern nachgeschriebene Vorträge. Im allgemeinen zeigen sie wenig Rhetorik, enthalten schlichte paränetisch angewandte und auf die Mönche zugespitzte Exegese; nur in den Festpredigten gleitet die Predigt zu redeartigem Schwunge leise hinüber, so daß auch hier Übergänge von der Homilie zur schwungvollen Rede zu konstatieren sind.

Wir haben zahlreiche literarische Zeugnisse der Fortsetzung dieser Redegattung bei den Abendländern der Folgezeit. Ich erinnere nur etwa an die *40 Evangelienhomilien*[4]) des Papstes GREGOR I.[5]) (gehalten ca. 590/1) und an die Homilien über den Propheten Ezechiel[6]), die, durch und durch allegorisch, doch eine praktische Anwendung des Textes verfolgen. Doch kann man hier nicht mehr von einer großen literarischen Geschichte reden; nur das ist noch erwähnenswert, daß man solche exegetische Homilien auch über das Glaubensbekenntnis zu halten begann, wie sie neben anderen PETRUS CHRYSOLOGUS[7]) († ca. 450) gehalten hat. Die einmal geschaffene Art wurde bequem weiter angewandt, aber es wurden auch reichlich die Vorgänger, besonders in ihren allegorischen Auslegungen, geplündert.

---

[1]) Ausg. M. l. 35, 1379/1976; auch bei HURTER, *S. S. Patr. opusc. sel.*, Ser. II, 1/2.

[2]) Vgl. oben S. 49,2.

[3]) G. MORIN, *S. Hieronymi presb. tractatus sive homiliae etc.*, Maredsoli 1897 (Anecdota Maredsolana III, 2); vgl. derselbe in Rev. d'hist. et de litt. rel. I, 1896, 393ff und GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, 3, 142ff. Neuerdings noch neue Psalmenhomilien, vgl. MORIN, Rev. Bénéd. 19, 113/44, Ausg. dieser Homilien von MORIN, Anecdota Maredsolana III, 3, 1903; vgl. PEASE, *Notes on St. Jerome's Tractates on the psalms* in Journ. of bibl. Lit. 26, 1908, 107ff.

[4]) Ausg. bei HURTER, *Opuscula s. patrum selecta*, Ser. II, 6, 1892. — Vgl. G. PFEILSCHIFTER, *Die authentische Ausg. d. Evangelienhomilien Greg. d. Gr.*, 1900.

[5]) Vgl. oben S. 51,4.

[6]) Ausg. M. l. 76, 786/1072.

[7]) Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna, geb. ca. 406, gest. ca. 450. — Ausg. M. l. 52. — LOOSHORN in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1879, 238/65. ARNOLD, RE[3], 4. 98/101; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 454f; Nr. 56/62 sind die Sermone über das Glaubensbekenntnis.

§ 36. Die Predigt als rhetorischer Logos.

1. Die Anfänge. In dem Momente, wo das Christentum aus den kleinen Konventikeln der einfachen Klassen heraustrat, war ganz von selbst die Berührung mit der für die ganze griechische Welt so hervorragend wichtigen Rhetorik gegeben. Seit wann hat man im Christentume geistliche Reden gehalten im Stile der Rhetorik? — Wenn eine nur armenisch erhaltene Homilie über Luk. 23, 42 f in ihrem verlorenen griechischen Urtexte wirklich von dem Apologeten ARISTIDES[1]) stammen sollte, was lebhaften, aber nicht unüberwindlichen Zweifeln begegnet, so würden wir schon um 150 eine fein mit griechischem Kunstgefühl aufgebaute christliche *Predigt*[2]) haben. Jedenfalls zeigen sich schon die Anfänge kunstgemäßer Predigt bei VALENTIN[3]); die paar erhaltenen Bruchstücke seiner Homilien[4]) scheinen keineswegs exegetischen Homilien zu entstammen, sondern wirklichen geistlichen Reden, und diese Stücke atmen sowohl griechischen Geist, wie sie auch in der Form durchaus griechisch sind, Gefühl für Rhythmik der Prosa verraten; hier fängt an die Kunst zu wirken. Der Gnostizismus, der so viele orientalische Elemente in sich hat, ist doch auch selbst in formaler Hinsicht für das Christentum der energische Vermittler des Hellenismus gewesen, und zwar zum guten Teil der hellenischen Kultur der höheren Schichten.

Nun ist es also gewiß, daß die Anfänge der Einwirkung der sophistischen Rhetorik auf die christliche Literatur schon aus dem 2. Jahrh. datieren, aber es lassen uns leider die Quellen im Stich, um zu erkennen, wann man in größerem Umfange begonnen hat, in diesen Formen zu predigen. Es sei hingewiesen auf des EUSEBIUS (6, 13, 3) Nachricht von Predigten (Dialexeis) des CLEMENS VON ALEXANDRIEN[5]), *„über das Fasten und die üble Nachrede“* und einer Mahnrede *„über die Beharrlichkeit an die Neugetauften“*, und ferner erinnern wir an die predigtartige Fassung der kleinen Schrift des CLEMENS VON ALEXANDRIEN über den Reichtum mit

[1]) Vgl. unten § 41, 1.

[2]) Die Predigt ist armenisch erhalten; Ausg. v. MARTIN bei Pitra, Anal. sacra IV, 1883, 6/11; deutsch bei SEEBERG, *Der Apologet Aristides*, 1894, 62/7. — Vgl. SEEBERG ib. 9/24; ZAHN, FGK 5, 415/37; PAPE in TU 12, 2, 1894; dazu SEEBERG in ThLBl 1896, 29 ff.

[3]) Vgl. oben S. 146,1.

[4]) Vgl. oben S. 190.

[5]) Vgl. oben S. 40,2.

dem Titel *„Welcher Reiche kann gerettet werden?“* [1]), die wir zwar in dem uns erhaltenen Texte zu den fingierten Reden zählen müssen, die aber doch einen Rückschluß auf die Art der Predigten des CLEMENS gestattet, welcher auf eine eigentümliche Höhe der Beredsamkeit nicht ohne Rhetorik deutet. Aber von ORIGENES [2]) haben wir nur ein paar Titel nichtexegetischer Homilien, z. B. *über das Fasten* [3]) u. a., aus denen sich weiter nichts schließen läßt. Weiter sei erinnert an die Nachrichten über verlorene Predigten des Origenes-Schülers PIERIUS [4]), der um 300 in Alexandrien lebte und wirkte und dessen Predigten schon frühzeitig zu einer *Sammlung* vereinigt wurden. Es müssen darunter *Osterpredigten* gewesen sein; auch einen *Panegyrikus auf Pamphilus von Caesarea* hat er gehalten. Aber die Art der Predigten können wir uns aus den Nachrichten nicht recht vorstellig machen; ob vielleicht die Rede *auf das Lukasevangelium* sich den exegetischen Homilien des ORIGENES genähert hat? Die exegetischen Interessen des Pierius waren jedenfalls groß. Nach PHOTIUS muß der Stil und das ganze Äußere der Predigten eine eigenartig hochentwickelte Form gezeigt haben. [5])

Hätten wir nur noch die „Pros-Homilia zum Lobe des Heilandes Jesu Christ“, die HIPPOLYT [6]) um 212 in Gegenwart des ORIGENES zu Rom gehalten hat [7]), wir würden besser urteilen können. Eine im griechischen Urtexte erhaltene Taufrede des Hippolyt *(Rede auf die hl. Theophanie* [8]*)* würde, wenn echt, dokumentieren, daß man in Rom zu Beginn des 3. Jahrh. in schwungvollster Rhetorik zu predigen verstand; aber die Bedenken gegen die Echtheit der Rede sind erheblich, so daß man sie ins 4. oder 5. Jahrh. zu verweisen

---

[1]) Ausg. in Gr. Chr. Schr. v. STÄHLIN, *Clemens Alex.*, III, 1909; kl. Ausg. ebenfalls v. STÄHLIN, 1908 u. KÖSTER in Krügers Quellens. I, 6 (1,40 M.). — Deutsch in BKV. — Vgl. PAUL in ZWTh, 1901, 503/44; BARDENHEWER, II, 49/51.

[2]) Vgl. oben S. 40,3.

[3]) Vgl. das Schriftenverz. d. Hieronymus bei KLOSTERMANN, S. B. Berl. Ak., 1897, 855 ff.

[4]) Vgl. oben S. 110,4.

[5]) Alle diese Nachrichten und die Fragmente bei ROUTH, Reliquiae sacr. III², 423/35; dazu de BOOR in TU 5, 2, 1888. — Vgl. BARDENHEWER, II, 200/3; HARNACK, II, 66/9; RADFORD, *Three teachers of Alexandria*, 1908, 46/8.

[6]) Vgl. oben S. 46,2.

[7]) Nach Hieronymus 61; vgl. Eus, 6, 14, 10.

[8]) Ausg. in Gr. Chr. Schr. v. ACHELIS, Hippolyt I, 2, 257/63; syrisch bei PITRA, Anal Sacr. 4, 57/61; 326/9; deutsch bei LEONHARDI, Predigt d. Kirche 22, 13/9. — Vgl. BATIFFOL, *Sermons de Nestorius* in Rev. bibl. 1900, 341/4; HÖFLER, *Ἱππολύτου εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, 1904.

geneigt ist. Die „Homilie“ *gegen die Noctianer*[1]) ist überhaupt keine Predigt gewesen.

Die panegyrische Rede des GREGORIUS DES WUNDERTÄTERS[2]) liegt natürlich auf einer ganz anderen Entwicklungslinie. Man muß doch noch recht lange das Gefühl gehabt haben, daß geistliche Rede und sophistische Rhetorik nicht ganz zueinander passen; dem PAULUS VON SAMOSATA[3]), der 260/8 Bischof von Antiochia war, suchten seine Gegner auch daraus einen Strick zu drehen, daß sie seine sophistische Redeweise auf der Kanzel karikierten; sie schilderten seine Redeweise so, daß man den Eindruck bekommt, er habe alle Mätzchen der sophistischen Rhetorik nachgeahmt, indem er redete „nicht wie ein Bischof, sondern wie ein Sophist und Goet“. Leider können wir das alles nicht nachprüfen, da wir Pauls Predigten nicht haben.[4]) Sind das alles nur Anzeichen des Kommenden, so brachte die 2. Hälfte des 4. Jahrh. den vollen Sieg der antiken Rhetorik über die Predigt.

2. Die griechische Kunstpredigt. Wir haben gesehen, daß im 4. Jahrh. und in der Folgezeit die exegetische Homilie bestehen blieb, aber rhetorische Elemente aufnahm. Wir werden sehen, wie die Kasualrede frühzeitig ganz der griechischen Rhetorik anheim fiel und nun beginnt auch seit der Zeit der vollen Toleranz und des Sieges des Christentums der eigentliche rhetorische Logos, die Predigt, die zwar sehr oft noch an den Text sich anschließt, aber doch zu mehr oder weniger textgemäßer Behandlung eines Themas vorwärtsschreitet und so der Art der griechischen Rede adäquat wird und ihren Regeln folgt. Der christliche Prediger ist jetzt sehr oft auf der Rhetorenschule gebildet und überträgt die Schönheiten, aber auch die Mätzchen der im Niedergange begriffenen Rhetorik auf die Predigt, nur dadurch eine höhere Kraft und Wirkung erreichend, daß er doch nicht bloß leeres Stroh zu dreschen, sondern von einem großen Glauben zu zeugen hatte; die Kehrseite war nur die, daß man sich doch auch sehr oft in die Spitzfindigkeiten des Dogmas verlor. Freilich die Durchschnittspredigt hat gewiß in viel geringerem Maße diese Eigentümlichkeiten der griechischen Rhetorik gezeigt. Aber die Predigtliteratur zeigt dieses Bild und sie war es, die weiterwirkte.

---

[1]) Ausg. d. Fragmente v. LAGARDE, *Hippolyti . . . omnia*, 43/57.

[2]) Vgl. unten § 36, 4.

[3]) Vgl. oben S. 156,7.

[4]) Jene Schilderung in dem Rundschreiben d. antiochenischen Synode v. 269 bei Eus. 7, 30.

Basilius der Grosse († 379), sein Bruder Gregor v. Nyssa († nach 394), Gregor von Nazianz († 390) und Johannes Chrysostomus († 407) bilden das große, viel bewunderte und viel nachgeahmte Viergestirn der griechisch-rhetorischen Predigt, denen sich manche Sterne 2. Ordnung anreihen. Manche dieser Prediger mußten sich wehren gegen den Beifall der Menge, die durch Händeklatschen weniger ihrer lebhaften Zustimmung zum Inhalt, als ihrer Freude an der rhetorischen Form, für die die griechischen Hörer ein feines Ohr hatten, Ausdruck gab, ein Zeichen, nach welcher Seite hin diese Entwicklung führte. — Von Basilius[1]) haben wir eine Reihe von Reden über allerlei Themen[2]), auch solche aktueller Art: *gegen die Wucherer*[3]), *über die Hungersnot vom Jahre 368*[4]); die interessante Rede *an die Jünglinge*[5]) mit der Mahnung, die heidnischen Schriften zu lesen, freilich nur das Beste aus ihnen mit Kritik herausschöpfend, nähert sich freilich mehr der Abhandlung. Jene Predigten sind viel bewundert worden in ihrem feinen Aufbau, der an die vorangegangene Textverlesung nur lose anknüpft, aber trotz mancher sophistischen Rhetorik kann man doch deutlich das Bestreben bemerken, der geistlichen Rede ihren eigentümlichen Charakter zu wahren. — Geringer an rednerischer Wirkung sind die dogmatischen und ethischen Reden seines Bruders Gregor v. Nyssa[6]), von denen wir einige unter seinen Homilien haben.[7]) — Auf den Höhepunkt der Verwendung antiker Rhetorik, schon im Sinne starker rhetorischer Künstelei, die aber durch die Kraft eines rednerischen Genius zu großer Wirksamkeit sich entfaltete, führen uns die Reden Gregor's v. Nazianz[8]), von denen Loofs[9]) mit Recht sagt: „Der rhetorischen Kunst dieser Reden wird nur eine Geschichte

[1]) Vgl. oben S. 43,1.

[2]) Ausg, M. gr. 31, 163/618; ausgew. Reden deutsch bei Leonhardi, Predigt der Kirche 19.

[3]) Ausg. M. gr. 29, 263/80.

[4]) Ausg. M. gr. 31, 304/28.

[5]) Ausg. M. gr. 31, 563/90; neue kleine Ausgabe v. Bach, Münster 1900 u. Sommer, 1903; deutsch in BKV, Basilius I, 502/20; dazu Büttner, *Basilius des Gr. Mahnworte an die Jugend*, Progr. Ingolstadt 1908 u. Weyman in histor. Jahrb. 1909, 287/96.

[6]) Vgl. oben S. 43,3.

[7]) Ausg. M. gr. 46; ausgew. Reden bei Leonhardi-Langsdorff, Predigt der Kirche 29, 1895 u. in BKV; besonders wichtig die sog. große katechet. Rede, die aber schon mehr Abhandlung ist, hrsg. v. Srawley, Cambridge 1903 (5 Sh.); von Méridier, Paris 1908 (3 Fr.).

[8]) Vgl. oben S. 43,2; Donders, *Der hl. Kirchenlehrer Gregor v. Naz. als Homilet*, 1909.

[9]) In RE³, 7, 144.

der Rhetorik der endenden Antike ihr Recht zuteil werden lassen können". Hier waren höchste Künstelei und das, was wir „Schwulst" nennen würden, mit allen sanften und gewaltigen Tönen echter Beredsamkeit verbunden. Wir haben unter seinen *45 Reden*[1]) eine ganze Reihe von reinen „λόγοι" ohne Texte, die meist einen Gedanken ethischer oder auch dogmatischer Art[2]) religiös erbaulich den Hörern zu applizieren suchen, so daß hier selbst die Dogmatik innerlich verarbeitet erscheint. Lange nicht in demselben Maße rhetorisch sind die uns erhaltenen Reden des Joh. Chrysostomus[3]), aber trotzdem, oder gerade deswegen ist die Einheit zwischen Inhalt und Form, Beredsamkeit und religiöser Tiefe besser gewahrt als dort. Freilich rhetorischer sind diese Reden schon als die oben besprochenen Homilien des Chrysostomus, aber gekämpft hat er persönlich sehr energisch dagegen, daß die Kanzel zur Rednertribüne, das Volk zum Beifall klatschenden „Publikum" wurde. Wir haben von ihm unter vielen anderen Reden vor allem jene *21 Säulenreden*[4]), die er im Jahre 387 hielt, als das Volk sich an den kaiserlichen Standbildern vergriffen hatte, und nun der Rache des Kaisers entgegensah. Dazu kommen noch manche dogmatisch-ethischen Reden, *12 gegen die Anomöer*[5]), *8 gegen die judaisierenden Christen*[6]), *auf das Weihnachtsfest*[7]) vom Jahre 386 und zahlreiche andere.

Auf eine ganz eigenartige Höhe führen uns dann im 5. Jahrh. die 10 Reden oder Predigten des Theodoret von Kyros[8]) († 457) „über die Vorsehung"[9]), deren Inhalt, wenn er auch leise rationalisiert, uns noch heute fesselt und ans Herz greift; die Reden sind textlos, so wie wir sie haben, wohl für die Veröffentlichung bearbeitet; hier ist wenig Phrase, keine Künstelei, und doch eine hohe Redekunst.

---

[1]) Ausg. M. gr. 35/6; 25 Reden deutsch in BKV.

[2]) z. B. die „5 Reden über die Theologie", Ausg. v. Mason, Cambridge 1899.

[3]) Vgl. oben S. 43,5.

[4]) Ausg. M. gr. 49, 15/222; deutsch in BKV Chrysost. Bd. 2. — Ackermann, *Die Beredsamkeit des Joh. Chrysostomus*, 1887; Hering a. a. O. 21/4; auch Usener, *Religionsgesch. Untersuchungen*, I, 1889, 215/40; J. Volk, *Die Predigten des Joh. Chrysost.* in Zeitschr. f. prakt. Theol., 8, 1886, 128ff; Goebel, *De Joh. Chrysost. et Libanii orationibus, quae sunt de seditione Antiochensium*, Diss. Gött. 1910.

[5]) Ausg. M. gr. 48, 701/812.

[6]) Ausg. M. gr. 48, 843/942.

[7]) Ausg. M. gr. 49, 351/62.

[8]) Vgl. oben S. 44,6.

[9]) Ausg. M. gr. 83, 555/774; deutsch in BKV.

Die griechische Kunstpredigt ist rasch von ihrer Höhe herabgesunken; die Künstelei war mehr und mehr Geschmack geworden; Predigt und Hymnus begannen ineinander überzugehen, zu höchstem Raffinement der Form. Die Predigten des PROKLUS, des Patriarchen von Konstantinopel († 446) legen davon Zeugnis ab[1]; hier endigt die Geschichte des christlichen Logos in der griechischen Rhetorik der Epigonen der byzantinischen Zeit.[2])

3. Die lateinische Predigt als Logos. Von TERTULLIAN[3]) und CYPRIAN[4]) haben wir leider keine Predigten, und wieweit ihre Abhandlungen und Briefe etwa dem Charakter ihrer Predigten entsprechen, ist schwer zu sagen. Ich glaube, man kann die enge Beziehung beider mit NORDEN[5]) bejahen. Und wenn man z. B. etwa Schriften liest, wie die beiden Traktate Tertullians „de habitu muliebri" und „de cultu feminarum"[6]), so hat man eigentlich unmittelbar den Eindruck, es mit mündlich vorgetragener Rede, eben mit einer gottesdienstlichen Ansprache zu tun zu haben. Man muß jedenfalls das feststellen, daß die am Ende des 4. Jahrh. plötzlich auftauchende hochentwickelte Form und der Stil der lateinischen Predigt die ganze sophistisch-rhetorische Stilentwicklung in der lateinisch-christlichen Literatur voraussetzt, die in den Zeiten TERTULLIANS beginnt.

Greifbarer wird für uns die lateinische Predigt dieser Art erst in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. und zwar in den ca. *93 Traktaten* des Bischofs ZENO VON VERONA[7]) († ca. 375), die zum Teil Predigtfragmente, Auszüge aus Predigten, zum Teil vollständige Predigten darstellen. Und hier sehen wir nun auf einmal die sorgfältig nach den Regeln der damaligen Rhetorik gearbeitete und fein stilisierte Rede, in deren Form man die Nachwirkungen der Werke des Rhetors APULEJUS VON MADAURA[8]) (2. Jahrh. n. Chr.) deutlich bemerken

[1]) Ausg. M. gr. 65, 679ff. — Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 239.

[2]) Vgl. dazu EHRHARD bei KRUMBACHER[2], 160ff.

[3]) Vgl. oben S. 46,4.

[4]) Vgl. oben S. 47,1 und S. 162f.

[5]) NORDEN, Antike Kunstprosa passim.; vgl. auch HERING a. a. O. 8f; KNAAKE, St. Kr. 76, 1903, 606/39.

[6]) Vgl. unten § 58, 2.

[7]) Zeno v. Verona, nach 356 Bischof v. Verona, † ca. 375. — Vgl. über ihn bes. ARNOLD, *Zeno v. Verona* in RE[3], 21, 657/63, — Ausg. v. ZIWSA im CSEL in Vorbereit.; M. l. 11, 253/528; besser von GIULIARI, 1900[2], deutsch in BKV. — Vgl. WEYMAN, AMA 1893, 2, 350/9; BIGELMAYR, *Zeno v. Verona*, 1904; Fr. GATSCHA, Quaestiones Apuleianae, Diss. Wien VI, 1898, 157 und vor allem ARNOLD a. a. O.

[8]) Vgl. über ihn SCHANZ, III, 1896, 85ff.

konnte. — Über AMBROSIUS[1]), von dem einige Reden diesem Charakter folgen, führt uns der Weg zu AUGUSTIN[2]), dessen Predigtweise wir an den Hunderten von „*Sermonen*“[3]), die wir von ihm haben, deutlich erkennen können. Seine Predigt ist Kunst, durch und durch künstlerisch, aber nicht künstlich. Man merkt deutlich, daß hier ein früherer Lehrer der Beredsamkeit redet, und doch kann man sagen, daß die Rhetorik hier überwunden ist durch die Kraft der inneren Überzeugung. So finden wir bei ihm beides, streng logischen Gedankenaufbau, der sich übrigens nur lose an den gegebenen Text anschließt — das Thema beherrscht die ganze Rede — und wir finden eine Menge Dinge, die die formale Schulung des Rhetors zeigen, und doch steht schließlich alles unter dem religiösen bezw. dogmatischen und ethischen Endzweck. Im 4. Buche seiner Schrift „*De doctrina christiana*“[4]) hat Augustin klar und ausführlich die formalen Grundsätze seiner Predigtweise dargetan, gleichsam einen Abriß seiner „Homiletik“ bietend. Dieses Buch versteht man nur, wenn man es im engsten Zusammenhange mit den Regeln der Rhetorik betrachtet, denn von daher sind die Prinzipien abgeleitet, so schon die Hauptabteilung der Stilarten in erhabenen, mittleren, einfachen Stil (grande, mediocre, sublime). Von hier aus ist es dann auch wichtig, den Unterschied zu beachten, welcher durch die Verschiedenheit des Inhalts involviert wird, indem die dogmatisierende Abhandlung sich mehr dem Stil der einfachen, aber rhetorischen Abhandlung, etwa der Diatribe, nähert, die Festpredigt aber u. ä. durchweg dem rhetorischen Panegyrikus; Panegyrikus wie Diatribe sind aber natürlich durchaus griechischen Charakters. Die Diatribe (ursprünglich vielleicht aus dem Dialog entstanden?) ist eben nichts anderes als dialogisch belebte Rede: wir finden darum die Diatribenform auch selbst in der exegetischen Homilie wieder.

Dem Augustin sind dann viele gefolgt, aus deren unendlicher Zahl besonders hervorzuheben sind die *96 Predigten*[5]), vor allem

---

[1]) Vgl. oben S. 49,1, über s. Predigten vgl. HERING a. a. O., 27 f; EBERT 146 ff; FÖRSTER, *Ambrosius* 218 ff.

[2]) Vgl. oben S. 49,4.

[3]) Ausg. M. l. 38/9; im CSEL v. HAULER in Vorbereit.; Aufzählung d. Predigten RE[3], 2, 283 f. Fünf Festpredigten A.s in gereimter Prosa edierte LIETZMANN in kl. Texten Heft 13, 1905, (0,30 M.). — Deutsch ausgew. Predigten in HAAS, *Augustinuspostille* 1861 u. LEONHARDI, Predigt d. Kirche, Bd. 5. — SCHIAN in RE[3] 15, 635 f. HERING a. a. O., 28/42.

[4]) Ausg. M. l. 34, 19/122; kl. Ausg. v. BRUDER bei Tauchnitz in Leipzig; deutsch in BKV Augustin IV. — HERING a. a. O. 29 ff.

[5]) Ausg. M. l. 54, 138/468; deutsch in BKV. — Vgl. HERING, 44 f.

Festpredigten, des Papstes Leo I.[1]), der mit rhetorischem Raffinement geredet hat, und die eigenartig bedeutenden *Predigten*[2]) des Cäsarius von Arelate[3]) († 543), der, äußerlich an Augustin anknüpfend, in volkstümlicher Weise die Kunstpredigt zur Volkspredigt umzugestalten verstand.

4. Die Gelegenheitsrede als Panegyrikus und Enkomium.[4]) Beobachten wir den Siegeszug antiker Rhetorik innerhalb der eben behandelten Form, so können wir beobachten, daß in den Reden, in denen die Gebundenheit an ein besonderes Schriftwort nicht ohne weiteres gegeben war, wo der Anlaß ein mehr dem profanen Leben entstammender war, die griechische Rhetorik sich schon früher und in noch erheblich stärkerer Weise geltend machte, so daß allerlei Lob-, Trost-, Fest- und Gelegenheitsreden sich durchaus in die Linien antiker Rhetorik einordnen. Aber auch diese Erscheinung wird erst seit der Mitte des 3. Jahrh. greifbar.

Als der rhetorisch wohlgeschulte, etwa 25jährige Gregorius[5]) der „Wundertäter", der spätere Bischof von Neocaesarea, nach 5jährigem Aufenthalte bei Origenes in Caesarea im Jahre 238 vor großer Versammlung und in Gegenwart des Origenes seine Abschiedsrede (*πανηγυρικὸν εὐχαριστίας* = Dankesrede) hielt, die uns in ihrem griechischen Texte erhalten ist[6]), da hat er sich aller der zahlreichen Kunstmittel der griechischen Rhetorik bedient, aber gerade durch die Kraft und Größe des Inhaltes eine Rede geschaffen, die in der Entwicklungslinie der antiken Rhetorik eine ganz eigentümlich hohe Stelle einnimmt.

Ein Panegyriker mit rhetorischen Allüren war auch der Bischof Eusebius von Caesarea[7]), dessen „Leben Constantins"[8]) durch und durch panegyrisch orientiert ist. Dieses „Enkomium" darf nicht als

---

[1]) Vgl. oben S. 51,2.

[2]) Kritische Sammlung der Predigten fehlt, von Morin in Aussicht; vgl. inzwischen M. l. 39, 1735ff u. 67, 1041/90; 1121/5; dazu Arnold, RE[3], 3, 627; Bardenhewer, *Patr.*[3], 527f.; Lejay in Rev. bibl. 4, 1895, 593/610. — Ausgew. Predigten deutsch von Arnold in Leonhardi-Langsdorff, Predigt der Kirche 30, 1896.

[3]) Vgl. oben S. 52,3.

[4]) Vgl. zum Folg. Elsa Gossmann, *Quaestiones ad graec. orat. funebr. formam pertinentes,* Diss. Jena 1908.

[5]) Vgl. oben S. 41,2.

[6]) Ausg. v. Koetschau in Krügers Quellensamml. (1,80 M.); dazu Brinkmann in Rhein. Museum 1901, 55/76. — Deutsch in BKV.

[7]) Vgl. oben S. 41,4; über s. Rhetorik vgl. Leo, *Die griech.-röm. Biogr.* 311ff; Heikel, Eusebius I, 1902 und Schwartz bei Pauly-Wissowa 6, 1, 1426ff.

[8]) Vgl. oben S. 110f.

„ἱστορία" schlechtweg aufgefaßt werden, sondern eben als rhetorische Lobrede, die nicht in erster Linie Geschichte erzählen, sondern in schwungvoller Sprache das Lob des Gefeierten singen will. Von hier aus erkennt man deutlich diese ganze „christliche" Rede als durchaus „griechisch". Aber auch die von EUSEBIUS erhaltenen wirklichen Reden — neben einigen andern Stücken[1]), vor allem die Rede zum 30jährigen Regierungsjubiläum Konstantins[2]) im Jahre 335 — zeigen EUSEBIUS durchaus als Panegyriker, freilich nicht als bedeutenden Redner, nicht als Meister der Form. Aber es war doch jedenfalls von großer Bedeutung, daß nun der christliche Bischof an die Stelle des griechisch-römischen Rhetors getreten ist, durchaus seine Form übernehmend, so daß es in der Form auch schließlich wieder keinen Unterschied machte, wenn dann später etwa der heidnische Rhetor LIBANIUS[3]) seine Reden auf Kaiser Julian verfertigte.

Auch in dieser Gattung führen uns, vom Standpunkte der griechischen Rhetorik betrachtet, die großen Kappadozier auf einen Höhepunkt[4]); hier sind die *Lobreden auf Märtyrer und Reliquien* des BASILIUS[5]) zu nennen, vor allem aber die *Gelegenheits- und Gedächtnisreden* seines Bruders GREGOR V. NYSSA[6]), der in der Kraft rednerischer Wirkung freilich nicht an jenen heranreicht, aber der da, wo wie bei seinen Gedächtnisreden sein Herz dabei war, seine durch und durch griechische Rhetorik zu benutzen verstand. Wir haben von ihm *Lobreden auf Märtyrer* (Nr. 55 u. 59) und dann vor allem 3 *Trostreden* auf den Bischof Meletius v. Antiochien (Nr. 60), auf die Pulcheria, die Tochter Theodosius I (Nr. 56) und auf ihre Mutter Placilla († 385 6) (Nr. 57)[7]), die ihn im Sinne seiner Zeit jedenfalls auf der Höhe seiner Aufgabe zeigen, während der *Panegyrikus auf Gregorius den Wundertäter* (Nr. 58)[8]), ganz panegyrisch in seiner Art, doch schon stark sich biographischer Art nähert. GREGOR V. NAZIANZ[9]) vollends war in

[1]) Vgl. HARNACK II, 126.

[2]) „λόγος τριακονταετηρικός", Ausg. M. gr. 20, 1315/1440; besser im Gr. Chr. Schr. v. HEIKEL, Eusebius I; vgl. HARNACK II, 117.

[3]) Libanius, 313 bis ca. 393, bedeutender Rhetor, antiker Philosoph, Lehrer des Chrysostomus. — Ausg. seiner Werke v. FÖRSTER, *Libanii opera*, 3 Bde., 1903/8; vgl. SEECK TU 30, 1/2, 1906.

[4]) Vgl. POHLENZ ZWTh 48, 72/95 (über antike Einflüsse bes. von der Konsolationsliteratur her auf die Kappadozier).

[5]) Vgl. oben S. 43,1 u. S. 199.

[6]) Vgl. oben S. 43,3 und S. 199.

[7]) Literaturgeschichtlich trefflich gewürdigt von Joh. BAUER, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik*. Diss. Marburg 1892, 1/87.

[8]) Vgl. oben S. 112; Ausg. M. gr. 46, 893/958.

[9]) Vgl. oben S. 43,2 und S. 199f.

der panegyrischen Gelegenheitspredigt in seinem Element. Ich nenne hier nur die *Trauerrede auf Basilius von Caesarea* (Nr. 43)[1]), ein biographischer Panegyrikus, der freilich in dieser Form und Länge (ca. 8 Stunden) gewiß nicht vorgetragen ist, und dann seine berühmte *Abschiedsrede von Konstantinopel* (Nr. 42)[2]), das er nach kurzer, aber tiefgreifender Predigttätigkeit verließ; die Kraft der Beredsamkeit und des Inhaltes ist hier doch größer als die überschwengliche rhetorische Kunst.[3]) Aus den Reden des CHRYSOSTOMUS[4]) gehört unter vielen z. B. hierher die panegyrische, aber nicht überschwengliche Rede *„auf alle Märtyrer"*.[5])

Auch im Abendlande können wir diese Form weiter verfolgen in Festreden, Trostreden usw.; dafür sei nur verwiesen auf AMBROSIUS[6]), der den griechischen Beispielen folgte. Wir haben von ihm die rhetorisch durchgefeilten *Leichenreden auf Valentinian II.*[7]) *und Theodosius I.*[8]) und die *Trauerrede und eine Trostrede auf den Tod seines Bruders Satyrus.*[9])

§ 37. Die Predigt als schlichte Rede.

1. Im Osten. Die griechische Rhetorik hat gewaltig gewirkt auf die christlichen Reden, aber es gibt in der altchristlichen Literatur doch auch eine Menge von Predigten und Predigern, die ganz abseits stehen von der eben geschilderten Entwicklung. Und viele Prediger der alten Kirche, die ihre Predigten nie veröffentlicht haben, werden ganz anders geredet haben, frei von aller Form, hierin vielleicht der Predigt des ersten Christentums nahe kommend. Wenn ich recht sehe, ist es vor allem das Mönchtum gewesen, das mit seiner originalen religiösen Begeisterung und Mystik einer gewissen Formlosigkeit Vorschub geleistet hat. Ein paar *koptische Fragmente*

[1]) Deutsch in BKV, Greg. v. Naz. I, 211/90; vgl. HÜRTH, *De Greg. Naz. oration. funebribus.*, Diss. Straßburg 1907.

[2]) Deutsch ib. 329ff.

[3]) Vgl. d. Ausg. zweier Leichenreden Greg. v. Naz. v. BOULENGER, Paris 1908.

[4]) Vgl. oben S. 43,5 und S. 200.

[5]) Ausg. v. MONTFAUCON, 1839, II, 711ff; deutsch in BKV Chrysost. 3, 388/400; 2 Panegyrici (auf Ignat. v. Antiochien und d. heil. Juvent. u. Maxim.) ed. BROECKART, Brüssel 1908 (0,75 Fr.).

[6]) Vgl. oben S. 49,1; zu den Reden vgl. SCHANZ IV, 319/23.

[7]) Ausg. M. l. 16, 1357/84.

[8]) Ausg. M. l. 16, 1385/1406.

[9]) Ausg. M. l. 1289/1354; vgl. auch SCHENKL, *S. Ambr. de excessu fratris lib. I* in „Ambrosiana", Mailand 1897, Nr. V.

von Predigten des ägyptischen Klostergründers PACHOMIUS [1]) († ca. 346) und seines Schülers THEODORUS († 368) führen uns freilich nicht tiefer in diese Art ein.[2]) Wohl aber haben wir von dem berühmten Mönche der sketischen Wüste, MAKARIUS DEM ÄGYPTER [3]) († ca. 391), 50 *„geistliche Reden"* [4]), welche, ohne bestimmte Texte auslegen zu wollen, ermahnende Reden an die Mönche darstellen voll tiefer, religiöser Mystik und von starkem, ethischem Gehalte, aber nicht schönrednerisch, sondern ganz schlicht, lediglich der natürliche und infolgedessen sehr wirksame Ausdruck persönlicher Überzeugung. Auf dieser Linie stehen dann auch die *29 Reden an die Mönche*, welche von dem ägyptischen Abte JESAIAS [5]), der entweder am Anfange des 4. oder in der Mitte des 5. Jahrh. lebte, stammen; hier ist gar keine künstlerische Rhetorik, hier ist warme religiöse und asketische Begeisterung. Es wäre interessant zu sehen, wie weiterhin in der griechischen Predigt diese schlichten Mönchsreden gepflegt wurden und nachgewirkt haben. — Hier sind nun auch die Reden des Bischofs CYRILLUS VON JERUSALEM [6]) einzuordnen, die dieser noch als Presbyter 347/8 gehalten hat. Man nennt sie gewöhnlich die *„Katechesen"* [7]); in der Tat sind es wirklich vor der Gemeinde in der Fastenzeit gehaltene *Katechismuspredigten*, und zwar erst eine Vorkatechese allgemeinen Inhaltes, dann 18 Katechesen an die zu Taufenden und 5 an die Neugetauften.[8]) Hier liegt aller Wert nicht auf der Rhetorik, sondern auf der warmen, herzandringenden, religiösen Mahnrede. So wird zwar nicht der Glanz der Reden der Kappadozier erreicht, aber die Tiefe der Auffassung stellt diese Reden

---

[1]) Vgl. oben S. 119.

[2]) Vgl. AMÉLINEAU, *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique*, IV, 2f, p. 483ff.

[3]) Makarius, geb. ca. 300, von 330 bis zu seinem Tode Einsiedler in der Wüste, nicht zu verwechseln mit Makarius dem Alexandriner († 395). — Vgl. über beide ZÖCKLER, RE³, 12, 91f; STOFFELS, *Die myst. Theol. M's* etc., Bonn 1908.

[4]) *„Ὁμιλίαι πνευματικαί"* Ausg. M. gr. 34, 449/822; deutsch v. JOCHAM, 2 Bde., Sulzbach 1839. Vgl. GORE im Journ. of. theol. Stud. 8, 85/90.

[5]) Ausg. in latein. Übersetzung M. gr. 40, 1105/1226, Bruchstücke des griech. Textes ib. 1205/12. — Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*³, 478; SCHIAN, RE³, 15, 634.

[6]) Cyrillus, geb. ca. 315, seit 350/1 (oder schon 347/8?) Bischof v. Jerusalem, wechselvolles Geschick im Kampfe mit den Arianern, † ca. 386. — FÖRSTER, RE³, 4, 381/4; J. MADER, *Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften*, 1891; BARDENHEWER, *Patr.*³, 283/5.

[7]) Ausg. M. gr. 33; kl. Ausg. v. REISCHL u. RUPP, 2 Bde., 1848/60; deutsch v. NIRSCHL in BKV.

[8]) Kl. Ausg. dieser 5 letzten sog. mystagogischen Katechesen bei RAUSCHEN, Heft 7, 1909, 29/73.

nicht bloß inhaltlich, sondern auch literargeschichtlich sehr hoch. Hier sieht man, daß die schlichte Rede ohne rhetorischen Aufputz doch wohl das edelste Gefäß für tiefen religiösen Inhalt ist.

2. Im Westen. Wie man im Abendlande da zur Gemeinde redete, wo man nicht homiletisch exegesierte, aber auch verhältnismäßig wenig berührt war von der so stark auf den Westen wirkenden Rhetorik, können wir trefflich sehen aus einer lateinischen Predigt *„gegen die Würfelspieler"*[1]), über deren Herkunft leider trotz aller Versuche[2]) noch ein ziemliches Dunkel herrscht, so daß ich nicht mehr zu sagen wage, als daß die Predigt vermutlich in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. gehalten ist; in der uns vorliegenden Form ist es freilich keine eigentliche Predigt, aber man hat den Eindruck, daß ihre Grundlage eine wirklich einmal gehaltene Predigt darstellt. Zwar ist der Verfasser offenbar ein gebildeter Mann, der auch die Rhetoren kennt, aber hier redet er ohne viel Kunst schlicht und einfach die Sprache des Volkes. — Man hat gewiß auch noch weiter im Westen in dieser Weise gepredigt, aber literarischen Niederschlag haben diese Predigten doch wenig mehr gefunden. Wer sich literarisch hervortat, folgte doch mehr oder weniger dem Strome der nach dem Westen getragenen Rhetorik.

§ 38. Die syrische Predigt.

Auf einer ganz eigenartigen Linie der Entwicklung hat, wie die syrische Literatur überhaupt, auch die syrische Predigt trotz ihres Zusammenhanges mit dem griechischen Geistesleben gestanden, zumal zu der Zeit, ehe mit dem endenden 4. Jahrh. der griechische Einfluß entscheidend wurde. Freilich die sogenannten *Homilien* des Jakob Aphraates[3]), Bischof von Mar Matthäus, geschrieben 336—345, gehören hier nicht her, denn sie tragen durchaus den Charakter der Abhandlung, werden auch ausdrücklich durch den Verfasser als solche eingeführt und sind nur durch ein merkwürdiges Mißverständnis in die Geschichte der Predigt geraten.

---

[1]) *„Adversus aleatores"*, Ausg. v. Hartel, op. Cypr. III, 92/104; neuer Text z. B. von Miodonski, Erl. u. Leipzig 1889; deutsch ib.; vgl. derselbe in Commentat. Woelfflinianae 1891, 371/6; Harnack, TU 20, 3, 1900, 112/6; Deelemann, Theol. Studien, 23, 233/68; 335/53.

[2]) Vgl. über diese Bardenhewer, I, 44/8; bes. Harnack, TU 5, 1, 1888 (Papst Victor I d. Verf.!); derselbe, Chron. II, 370/81 (von einem nach Cyprian in Rom lebenden novatianischen Bischof); Krüger, GGA, 1905, 44ff (von einem Afrikaner).

[3]) Vgl. oben S. 58f.

Wohl aber repräsentiert EPHREM der Syrer[1] († 373), der als Leier des Geistes und Prophet der Syrer gefeiert wurde, einen ganz eigenartigen Predigttyp. Wir haben *Homilien* von ihm, in denen er allegorisiert, *Reden wider die Ketzer, kleinere Anreden an Mönche* und dann *13 Predigten*[2]), deren Kunstform in einer gewissen, schwer zu definierenden Metrik besteht. Viel Kunst poetischer Darstellung ist in diesen Reden, doch wird diese schließlich überragt von der natürlichen Kraft seiner Rede, für die metrisches Maß und hymnische Sprache nicht Künstelei, sondern eigentlich Natur zu sein scheint. Man ist bald geneigt, an Kunstpredigt zu denken, bald an natürliche, originale Volksrede. Jedenfalls haben wir hier Predigten vor uns, die sich nicht ohne weiteres in das Schema der griechischen Rhetorik einordnen lassen. Wie weit etwa JAKOB v. SARUG[3] († 521) diese Tradition in seinen zahlreichen, zum großen Teile *metrischen Predigten* fortsetzt, könnte hier gewürdigt werden; doch müßte man der neuen hellenischen Einflüsse gedenken.[4])

§ 39. Die fingierte Rede.

1. Allgemeines. Wie der Brief zur literarischen Gattung der „Epistel" bei den Griechen sich entwickelt hatte, so nun auch die wirklich gehaltene Rede zu einer Literaturgattung der Rede, zur fingierten Rede, die nie gehalten doch die Allüren wirklicher Rede an sich trug, mit rhetorischen Mitteln arbeitete. Solche „Reden", mögen sie nun reine Stilübungen sein oder einem anderen zu seiner Verteidigung oder Charakterisierung in den Mund gelegt werden, wie es die Geschichtswerke häufig zeigen, oder aber mag man die Redeform angewandt haben, um den Ton abhandlungsmäßiger Erörterung zu verlebendigen, finden sich in der antiken Literatur häufig und von da aus dann in der christlichen Literatur. Und diesen Charakter „fingierter Rede" nimmt nun vieles an, was

[1]) Vgl. oben S. 59; über E. als Prediger vgl. HERING a. a. O. 25 und SCHIAN, RE³, 15, 635.

[2]) Die Ausg. vgl. oben S. 59,4; dazu die Übersetzungen von Zingerle, siehe ib.

[3]) Jacob von Sarug, seit 519 Bischof v. Batnân im Gebiet von Sarug; ihm werden 763 Homilien oder metrische Reden zugeschrieben; weniges davon gedruckt; einiges bei ABBELOOS, *De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi* etc. Lovanii 1867; dort zwei Homilien; sechs Homilien deutsch v. ZINGERLE, 1867. — Vgl. überhaupt NESTLE, RE³, 8, 559 f.

[4]) Vgl. auch die Homilien Narsais († Anfang d. 6. Jahrh.; vgl. RE³, 19, 300 und BROCKELMANN a. S. 60 a. O. 24), hrsg. v. MINGANA, 1905, 2 Bde., in engl. Übersetz. v. CONNOLLY, Cambridge 1909.

wir an sich als besondere Literaturgattung fassen möchten, so vor allem die Apologie des Christentums gegenüber dem Heidentume. Der Apologet sitzt am Schreibtisch, steht aber in Gedanken vor der Volksmenge, gebraucht die Form, die man auf der Rednertribüne anwendet. Und wenn TERTULLIAN in seinen Traktaten seine Gegner zerzaust, so tut er es im Stile der redeartigen Diatribe, er fühlt sich im Grunde als Redner. „Abhandlung", „Diatribe", „Predigt", „Rede" fließen hier in eins zusammen. Aber wir beschränken uns hier auf die fingierte Rede im engeren Sinne.

2. Fingierte Apostelreden. Wir sahen die urchristliche Literatur in allen ihren Zweigen, Evangelien, Briefen, Apostelgeschichten, Apokalypsen, durch pseudonyme Schriftstellerei fortgeführt; dann nimmt es uns nicht Wunder, daß man auch Reden erdichtete und den Aposteln in den Mund legte. Schon die *Johanneischen Reden Jesu* müssen als Kompositionen des JOHANNES im Sinne und Geiste Jesu und auf Grund wirklich gehaltener Reden Jesu aufgefaßt werden und nicht viel anders wird man die *Reden der Apostelgeschichte* des Lukas beurteilen können. Aber ist hier Historisches unbedingt die Grundlage der Komposition, so ist doch ein weiter Schritt von da aus bis zu den *apokryphen Reden* in der apokryphen Literatur des 2. und der folgenden Jahrhunderte auch bis zur *„Predigt des Petrus"*. Wohl in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrh. (vor 140), wenn nicht gar schon am Ende des 1. Jahrh., ist dies sogenannte „Kerygma", *„die Missionspredigt des Petrus"* [1]), entstanden, von der wir ein paar interessante Reste haben, zu denen man wohl auch einige unter dem Namen einer „Lehre des Petrus" gehende Stücke ziehen kann. Nicht um eine Art „Apostelgeschichte", wie man gemeint hat, hat es sich in dieser Schrift gehandelt, sondern um eine pseudonyme, niemals gehaltene fingierte Rede, die sich an ein imaginäres Publikum, die Heiden, richtet und inhaltlich gewiß ein gutes Bild der Missionspredigt zur Zeit der Entstehung dieser Rede bietet. Aber es klingen hier schon die Gedanken der Apologetik des 2. Jahrh. an und so ist diese Rede ein Vorläufer der apologetischen, zum Teil fingierten Reden an die Heiden. — Aber auch noch im Anfange des 4. Jahrh. hat man in den sog. *„Pseudoklementinischen Homilien"* [2]) dem Petrus Predigten in den Mund

[1]) *„Κήρυγμα Πέτρου"*; Ausg. der Fragmente bei PREUSCHEN, *Antilegomena*², 88/91; 192/5; auch von KLOSTERMANN in Lietzm. kl. Texte 3, 1903 (0,30 M.) 13/6; deutsch auch bei Hennecke, 168/71. — Vgl. v. DOBSCHÜTZ, TU 11, 1, 1893; ZAHN, GK, II, 2, 820/32; 881/5; HARNACK, Chron. I, 472/4; BARDENHEWER, I, 411/4.

[2]) Vgl. oben S. 82.

gelegt, die er auf seinen Missionsreisen gehalten haben soll; doch haben diese „*Homilien*", in denen literarhistorische Einflüsse aller Art zusammenlaufen, m. E. ihre eigentliche literarhistorische Stelle bei den Ausläufern der apokryphen Apostelerzählungsliteratur.

3. Die spätere Entwicklung. Eine ganz eigentümliche Art „fingierter Rede" oder Predigt stellt das kleine, uns im griechischen Urtexte fast vollständig erhaltene Büchlein des CLEMENS VON ALEXANDRIEN[1]) dar, mit dem Titel, „*welcher Reiche kann selig werden?*"[2]) Hier gibt CLEMENS auf diese Frage eine sehr feine Antwort, die seine religiöse Tiefe und ethische Haltung einerseits und andererseits sein griechisches Verständnis für den Wert des Reichtums bekundet. Es ist seiner Form nach, zumal wenn man auf den Schluß mit der Doxologie achtet, aber auch hinsichtlich des Aufbaues im einzelnen, der lebendigen Anrede an die Hörer eine Homilie über den Text Mark. 10, 17—31; aber so, wie wir die Schrift vor uns haben, kann sie schon ihrer Länge wegen niemals gehalten sein. Und doch hat man immer sehr deutlich den Eindruck, die „lebendige Rede" des Redners hinter den Worten des Schriftchens zu vernehmen. So wird man wohl mit der Annahme nicht fehlgehen, daß die Schrift eine nachträgliche, eingehende Bearbeitung einer oder wohl mehrerer wirklich gehaltener Predigten über dies Thema darstellt, was wieder einen Rückschluß auf die Predigtweise des CLEMENS VON ALEXANDRIEN gestattet.

Wie weit im einzelnen eine Reihe von Reden der Blütezeit der griechischen Rhetorik sich ganz oder teilweise als fingierte Reden darstellen, wäre zu untersuchen. Für die Veröffentlichung ist ein großer Teil von ihnen zurecht gemacht worden[3]), oft nach der stenographischen Nachschrift verbessert. Es ist ziemlich sicher, daß die „Brandmarkungsreden"[4]) des GREGOR VON NAZIANZ[5]), die sich in heftigster, aber doch rhetorisch fein durchgearbeiteter Weise gegen Kaiser Julian richteten, niemals gehalten wurden. Aber es ist verständlich, daß die Kraft der Polemik gerade in dieser Form wirksamer schien, als in der Form der Abhandlung. Daß er dann

[1]) Vgl. oben S. 40,2.

[2]) Vgl. oben S. 196f.; Ausg. v. STÄHLIN in Gr. Chr. Schr. *Clem. v. Alex.* 3, 157/91; kl. Ausg. v. STÄHLIN, 1908 (1 M.) und v. BARNARD, Cambridge 1897; deutsch in BKV.

[3]) Vgl. USENER, Religionsgesch. Untersuch., I, 256, Anm. 7.

[4]) „*Λόγοι στηλιτευτικοί*" (2 Reden Nr. 4 und 5 der Sammlung) ed. Clemencet, Bd. I, 1778; vgl. ASMUS, ZKG, 1910, 325/67 (diese Reden im Lichte von Julians Werken).

[5]) Vgl. oben S. 43,2.

etwa seine Rede *über seine Flucht*[1]), die etwa 5—6 Stunden gedauert haben würde, jedenfalls so nicht gehalten hat, ist, trotzdem die griechische Predigt meist sehr lang war, sicher; hier ist die Form der Rede wenigstens in unserem literarisch fixierten Texte Einkleidung. Wieweit derartiges überhaupt in größerem Umfange von Predigten gilt, wäre zu untersuchen; bei CHRYSOSTOMUS[2]) dagegen hat man fast immer den Eindruck, es mit wirklich gehaltenen, vielleicht vor der Veröffentlichung noch etwas nach dem Stenogramm korrigierten Reden zu tun zu haben.

V. Kapitel. Die Apologie.

§ 40. Allgemeines.

1. Apologie und Apologetik. Man pflegt in der christlichen Literaturgeschichte die apologetische Literatur speziell die des 2. und beginnenden 3. Jahrh., zusammenzustellen als „die christlichen Apologeten". Diese an sich dogmengeschichtlich wohl zu rechtfertigende Gruppierung wird doch dem literargeschichtlichen Gesichtspunkte nicht völlig gerecht, insofern als die verschiedensten literarischen Formen hier zusammengeworfen werden: die apologetische Rede, der Dialog, das Lehrgedicht usw. Und andererseits überschreiten „die Apologeten" in ihren literarischen Arbeiten den Kreis der Apologetik nach den verschiedensten Seiten. Man faßt auch mit den „Apologeten" noch nicht den ganzen Kreis von Schriften apologetischer Tendenz. Denn man muß sich nur klar machen, wie sehr die gesamte altchristliche Literatur von apologetischen Tendenzen durchsetzt ist. Man kann z. B. die *Kirchengeschichte* des EUSEBIUS nicht besser charakterisieren, als damit, daß sie apologetische Geschichtsdarstellung enthalte. Es handelt sich also hier, entsprechend unserer literargeschichtlichen Auffassung, um die „Apologie" als spezifische literarische Gattung in ihrem Werden, ihrer Entstehung und ihrem Verblassen zum apologetischen Traktat. Trotzdem ist aber wohl zu beachten, daß ein gut Teil der „apologetischen Literatur" in jenem weiteren Sinne auch formal sehr stark die Herkunft aus einer Wurzel dokumentiert. Ich denke hier an den sophistisch-rhetorischen Charakter der altchristlichen Apologetik.

[1]) Nr. 2 der Sammlung ed. CLEMENCET; kl. Ausg. v. ALZOG, Freiburg i. B. 1868²; deutsch in BKV, Gr. v. Naz. II, 7/98 und von WOHLENBERG in Bibliothek theol. Klassiker, Bd. 29, 1890.

[2]) Vgl. oben S. 43,5 u. S. 200.

Der Apologet fühlt sich mehr oder weniger als Redner vor einer großen Versammlung. Redner war er wirklich oder fingierte er wenigstens zu sein in der „Apologie". Der apologetische Dialog aber ist ebenfalls durch und durch rhetorisch, nimmt durchaus in seinen Formen teil an der Geschichte der sophistischen Rhetorik. Und der apologetische Traktat wiederum behält, wenn er noch nicht ganz zur Abhandlung verblaßt ist, immer etwas von dem Charakter der lebendigen Rede bezw. Wechselrede der vielleicht aus dem Dialog entstandenen Diatribe. Wir glauben daher die Geschichte der Apologie richtig einzuordnen, wenn wir sie zwischen die christliche Rede und den Dialog stellen, und wenn wir zugleich bei der Apologie die Entwicklungslinie zum apologetischen Traktat verfolgen.

. Vgl. zum folg. ZÖCKLER, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh 1907, 1/180, als Stoffsammlung brauchbar.

2. Die Entstehung der Form und ihr Zusammenhang mit der Vergangenheit. Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Form der Apologie, um das Jahr 125 in der altchristlichen Literatur auftauchend, damit auch für ihre Geschichte einen bedeutsamen Wendepunkt bezeichnet. Hatten wir gesehen, wie das Christentum des 1. und beginnenden 2. Jahrh. so einfache, unkomplizierte literarische Formen verwandte, wie den Brief und die Erzählung, zur Verkündigung und Verteidigung der christlichen Wahrheit, so mußte das Christentum, um sich vor dem heidnischen Staat und der griechischen Philosophie zu rechtfertigen, nicht nur auf deren Gedanken eingehen, sondern sich auch ihrer literarischen Formen bedienen. So kam es, wie wir nachher sehen werden, zum apologetischen Dialog, so kam es zunächst zur Apologie, speziell zur apologetischen Rede. Nun ist es ja gewiß, daß apologetische Reden seit den Anfängen des Christentums gehalten worden sind. Denken wir nur an die Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen (act 17, 23 ff), so führt uns diese, mag sie nun von PAULUS so gehalten oder von LUKAS so komponiert sein, auf jeden Fall in die Art lebendigster Apologie des Christentums des 1. Jahrh. hinein, und wir finden hier inhaltlich schon eine Menge der Elemente der ganzen späteren Apologetik. Und wenn wir uns dann die „*Predigt des Petrus*"[1]), die wir schon unter anderen Gesichtspunkten betrachteten, ansehen, so haben wir wohl ein Bild altchristlicher Apologetik. Aber das, was hier unter der literarischen Erscheinung der „Apologie" auftritt,

[1]) Vgl. oben S. 209.

hat doch noch eine konkretere Veranlassung, als das Auftreten des Christentums im allgemeinen. Die beginnenden Repressalien gegen die Christen machten es, wie es scheint, vor allem seit Beginn des 2. Jahrh. notwendig, daß die Christen sich vor ihren Gegnern, vor den Behörden, verteidigten oder sich in Bittschriften an diese wandten. So ist die Erscheinung der christlichen Apologie zu erklären. Dabei darf aber nicht daran gedacht werden, daß etwa alle uns erhaltenen Apologien wirklich als konkreten Verhältnissen entstammend aufgefaßt werden dürfen. Ich bin vielmehr geneigt anzunehmen, daß wir einen recht erheblichen Bestandteil der uns erhaltenenen Apologien nicht ansehen können als das, als was sie sie sich besonders im 2. Jahrh. geben, nämlich als wirklich vor den Kaisern gehaltene Reden. Dazu knüpfen sie, bis vielleicht auf den Anhang zur justinischen Apologie, viel zu wenig an ganz konkrete Verhältnisse an und auch bei jenem Anhang verblaßt sehr schnell die Veranlassung. „Diese Schriften sind reine Buchliteratur ohne unmittelbar praktische Zwecke“ (GEFFCKEN). Der Redecharakter ist das verlebendigende Gewand. Ob wir in einigen uns erhaltenen apologetischen Reden von Märtyrern vor Gericht uns dem wirklichen Leben wieder nähern, ist eine schwierige Frage. GEFFCKEN[1]) bestreitet die „Echtheit“ der *Acta Apollonii* und bezweifelt die anderer. Nun enthalten die Acta Apollonii vor allem nichts anderes als eine Apologie in Form einer wirklich gehaltenen Rede, welche uns etwa in die Zeit 180—185 führen würde. Und hier haben wir nun nach Form und Inhalt durchaus eine Parallele zu den christlichen Apologien des 2. Jahrh. Es mutet hier und in anderen „echten“ Märtyrerakten freilich manches so an, als ob es so in schwieriger Lage vor der Gerichtsbehörde kaum gesagt sein mag. Die Frage bedarf weiterer Klärung. Daß aber die wirkliche Verantwortung im Christenprozeß ein die literarische Geschichte der Apologien beförderndes Element gewesen ist, dürfte nicht zu bezweifeln sein.

Nun läßt es sich im einzelnen nachweisen, daß dieser äußere Redecharakter der christlichen Apologie durchaus seine Wurzeln in der griechischen Rhetorik hat. Selbst solche Apologeten, die die Kunst der Rede weit von sich wegwiesen, haben doch immer wieder nach ihr herübergeschielt. Wir haben es hier mit Männern zu tun, die freilich weder tiefgebildete Philosophen, noch formvollendete Rhetoren waren, die aber doch die philosophische und

[1]) Vgl. oben S. 84,1 u. S. 86.

die rednerische Durchschnittsbildung besaßen, die sie immerhin befähigte, ein Wort vor den Durchschnittsgebildeten und in einer leidlich für sie annehmbaren Form zu sagen. Gedankenmäßig aber zehren diese Apologeten im wesentlichen von der hellenistisch-jüdischen Apologetik gegenüber dem Griechentum.[1]) Der berühmte und oft angewandte Altersbeweis für die christliche Religion ist ja z. B. nichts anderes als ein Erbe aus der jüdischen Apologetik. Groß aber wurde die christliche Apologie da, wo sie sich von diesen jüdischen Spitzfindigkeiten frei machte und auf die Zeugnisse des Glaubens und der Sittlichkeit des Christentums hinwies. Es ist nicht ganz unberechtigt zu sagen, daß das Christentum nicht wegen, sondern trotz dieser Apologien gesiegt hat. Und doch ist das Aufkommen gerade dieses Zweiges der christlichen Literatur ein neues sehr wichtiges Moment gewesen für ihr Hineinwachsen in die Formen der antiken Literatur.

Vgl. das für Form wie Inhalt der Apologetik interessante und grundlegende, in der Kritik der Apologetik sehr energische Werk von J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, bes. auch den Abriß der Entwicklung der Apologetik S. 239 ff und die kurze Einführung in das Problem der Apologie in Märtyrerakten S. 246/9; auch derselbe, *Die altchristliche Apologetik* in „Neue Jahrb. für das klass. Altertum", 1905, S. 625/66.

3. Die literarischen Angriffe auf das Christentum. Von Anfang hat das Christentum gegen zwei Feinde zu kämpfen gehabt, gegen das Judentum und gegen das Heidentum, d. h. also gegen den antiken Staat, Philosophie und Religion. Die mit den beiden Gegnern gemeinsamen Voraussetzungen waren in den Kämpfen gegen diese beiden durchaus verschieden. So können wir auch die literarischen Kämpfe gegen beide voneinander scheiden.

Die Apologien des Christentums sind keineswegs stets durch literarische Angriffe, vor allem nicht in ihren Anfängen, hervorgerufen worden. Das Leben selbst hat sie hervorgerufen, der praktische Widerstand der bestehenden religiösen und staatlichen Verhältnisse. Literarischen Niederschlag hat ja nun der Gegensatz gegen das Christentum erst im 2. Jahrh. gefunden; da aber zieht sich dann von dem Briefwechsel des bithynischen Statthalters Plinius[2]) mit dem Kaiser Trajan (ca. 110) eine lange Kette von Urteilen

[1]) Vgl. dafür besonders die Apologien des Philo († um 42 p. Chr.) und Josephus († nach 100 p. Chr.), die in ihrem ganzen Aufbau und in vielen Einzelelementen vorbildlich für die christliche Apologie wurden; vgl. oben S. 29 und RE[3], 9, 383; 15, 353; dazu P. Krüger, *Philo und Josephus als Apologeten des Judentums*, 1906; Heinisch, *Der Einfluß Philos auf d. ält. christl. Exegese*, 1908.

[2]) Plinius epistolae X, 96f; Ausg. v. Keil, Leipzig 1870.

über und gegen das Christentum, Edikten der Kaiser[1]), beiläufigen Äußerungen über das Christentum bei Historikern, wie TACITUS[2]) und SUETON[3]), bei Philosophen, wie EPIKTET[4]), bei Rednern, wie FRONTO aus Cirta[5]) († um 175), bei Satirikern, wie LUCIAN VON SAMOSATA[6]) in seinem *Peregrinus Proteus*[7]) (ca. 166), vielleicht auch bei sophistischen Erzählern, wie PHILOSTRATUS (um 215) in seiner Wiedergabe des *Lebens des Apollonius von Tyana*[8]) bis hin zu den großen polemischen Streitschriften gegen die Christen, die sich an die Namen CELSUS, PORPHYRIUS, JULIAN[9]) knüpfen. Die heidnische Polemik hat vielfach den Weg der christlichen Apologie bestimmt, nicht bloß nach der inhaltlichen Seite, sondern auch nach der formalen; ORIGENES z. B. läßt sich Weg und Aufbau seiner Apologie ganz durch CELSUS bestimmen und andere Christen haben es ähnlich gemacht. Wenn irgendwo, so hat hier in der Apologie die antike Literatur Einfluß gewonnen auf die christliche; denn die Christen konnten Apologie gegenüber Griechen und Römern nur treiben, wenn sie mehr und mehr auf das Niveau der hohen Bildung derer sich zu stellen suchten, die sie zu bekämpfen trachteten. Gerade dieser Gesichtspunkt ist für die Entwicklungsgeschichte der Literatur zu einer Fortführung antiker Literatur mit christlichem Gehalt von entscheidenster Bedeutung.[10])

Ein etwas anderes Verhältnis haben wir gegenüber dem Judentume. Von großen literarischen Angriffen der Juden gegen das Christentum in eigenen Streitschriften ist uns aus jener Zeit nichts bekannt. Das Leben brachte auch hier die Gegensätze. Der eigentliche Kampf zwischen Christentum und Judentum war bereits im 1. Jahrh. ausgefochten; dann absorbierte der Kampf des Christentums mit Staat und antiker Kultur fast das ganze Interesse. Und die jüdischen Angriffe gegen das Christentum laufen nur nebenher. Daß solche stattgefunden

[1]) Vgl. K. J. NEUMANN, *Der römische Staat u. d. allg. K.* I, 1890; MOELLER—v. SCHUBERT, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* 1902², 179ff.

[2]) Tacitus, Annales 15, 44; hrsg. v. DRÄGER 1878³, deutsch v. STAHR 1871/80.

[3]) Sueton, Nero 16 und Claudius 25(?) hrsg. v. ROTH 1862, deutsch v. STAHR 1857.

[4]) Epiktets *διατριβαί* aufgezeichnet v. Arrian 4, 7, 6; hrsg. v. HEYNE 1781; vgl. ZAHN, *Der Stoiker Epiktet* 1895².

[5]) Vgl. SCHANZ III, 1896, 75/85.

[6]) Vgl. über ihn HARNACK in R E³, 11, 659/66.

[7]) Ausg. J. BEKKER 1853, 2, 91/103; deutsch von WIELAND u. v. BERNAYS 1879.

[8]) Ausg. v. KAYSER in Bibl. Teubn., deutsch von JAKOBS 1829.

[9]) Vgl. über diese drei unten § 41, 4.

[10]) Vgl. die instruktive Zusammenstellung über „Das Christentum bei heidnischen Schriftstellern" bei HARNACK I, 865ff; dort weitere Literatur S. 875/6; auch BARDENHEWER I, 157ff.

haben, wissen wir.[1]) Wenn nun auch der Jude, den CELSUS als Polemiker gegen das Christentum einführt, zum Teil mit Gedanken und Worten des CELSUS operieren mag, so geht doch sicher ein gut Teil seines Materials auf mündliche, vielleicht auch hier und da schriftlich fixierte Polemik zurück. Und auch der *Talmud*[2]) nimmt auf das Christentum Rücksicht; freilich ist bei dem traditionsartigen Charakter dieser spätjüdischen Schriften die Datierung der einzelnen antichristlichen Stücke nicht durchführbar. Und mag man selbst alle antijüdischen Dialoge in ihrer vorliegenden Form als fingiert ansehen, ein Nachklang lebendiger Disputation zwischen Juden und Christen bleiben sie doch. So hat wohl dieses und jenes jüdische Argument inhaltlich auf die christliche Apologetik Einfluß gewonnen, aber von einem literarischen Einfluß antichristlicher Polemik des Judentums auf die christliche Apologie wird man doch nicht reden können. Die Beziehungen zum Judentum liegen in der Fortführung apologetischer Gedanken und Formen, wie wir sie bei den hellenistischen Juden Philo und Josephus haben.

§ 41. Die Apologien gegen das „Heidentum".

1. Die ältesten Apologien als Bittschrift und Rede. Leider ist uns die älteste Apologie des Christentums, von der wir wissen, nicht erhalten geblieben. Es ist die griechische Schutzschrift eines QUADRATUS[3]), der wahrscheinlich Apostelschüler war und die Gabe der Prophetie besaß, und möglicherweise in Athen etwa im Jahre 125 diese Schrift, von der uns EUSEBIUS wenigstens einen sehr interessanten Satz überliefert, dem Kaiser Hadrian übergab. Aber trotzdem ist es doch gestattet von dieser Apologie etwas mehr über ihre literarische Bedeutung auszusagen, als daß sie eben die erste ihrer Art gewesen ist, wenn man beachtet, daß EUSEBIUS sie selbst noch gelesen hat, ihren Geist rühmt und jenes schlichte Sätzchen doch durchaus zu dem Urteile von einer hochstehenden Apologie paßt. Aus den Worten des EUSEBIUS scheint mir hervorzugehen, daß diese

[1]) Vgl. etwa W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, S. 452ff und die dortige Literatur, LAIBLE u. a. Eben erscheint H. L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*. Texte, Übersetzungen und Erläuterungen. Leipzig 1910, 128 S.

[2]) Vgl. oben S. 30,1.

[3]) Vgl. EUSEBIUS, *Chronik* ad. a. Abr. 2140, ed. Schoene II, 166 und EUSEBIUS, KG 4,3. — Vgl. HARNACK TU I, 1/2, 1882, 100/9; derselbe, Chron. I, 269/71; ZAHN, NKZ, 1891, 281/7; derselbe, FGK, 6, 41/53; BARDENHEWER, I, 168/71.

erste Apologie nicht hervorgerufen ist durch einen literarischen Angriff gegen das Christentum, sondern durch praktisch erlittene Unbilden.

Wahrscheinlich um das Jahr 140 (so SEEBERG; 138—161 HARNACK) überreichte oder ließ der athenische Popularphilosoph ARISTIDES[1]) dem Kaiser Antoninus Pius (nicht dem Kaiser Hadrian!) *eine Apologie*[2]) überreichen, welche wir zwar im griechischen Urtexte nicht haben, wohl aber, abgesehen von einem armenischen Bruchstücke, in ziemlich guter syrischer Übersetzung und einer freieren, späten griechischen Überarbeitung, aus denen mit einiger Sicherheit der wesentliche Inhalt erschlossen werden kann. Es ist in dieser Apologie die Form der Rede ganz deutlich, die Form der direkten Anrede an den Kaiser, und inhaltlich wie formal nimmt die Apologie in keiner Weise einen Abhandlungscharakter an, sondern es ist überall deutlich die viva vox des Redenden zu bemerken. Der Redner will überreden und überzeugen, überzeugen mit dem sich mehr und mehr ausbildenden apologetischen Gedankenmaterial, welches den Erweis der Erhabenheit der christlichen Religion gegenüber anderen Religionen mit dem energischen Hinweise auf die starken sittlichen Einflüsse des Christentums verband, so daß daraus eine Art populärer Apologetik wurde, welche zwar der wissenschaftlichen Philosophie und Bildung der Griechen nicht Paroli bieten konnte, wohl aber begann, das Augenmerk darauf zu richten nach Inhalt, und Form dem Durchschnittsgebildeten der damaligen Zeit nahezukommen.

Kleinere Bittschriften dieser oder jener Art haben die Christen gewiß des öfteren aus besonderen Anlässen geschrieben; so wissen wir von einer nicht erhaltenen *Bittschrift an den Präfekten Felix*[3])

---

[1]) Über ihn sonst nichts Näheres bekannt. ZAHN (FGK, 5, 1893, 415/37) und SEEBERG („*Der Apologet Aristides*", 1894) schreiben ihm außer der Apologie noch eine nur armenisch erhaltene Homilie (vgl. oben S. 196) und ein kleines ebenfalls nur armenisch erhaltenes Brieffragment zu (armenischer Text von Homilie und Brieffragment bei PITRA, Analecta sacra IV, 1883, 6/11; deutsch bei SEEBERG a. a. O. und v. HIMPEL in Theol. Quartalschr. 1880, 109/27); PAPE in TU, 12, 2, 1894, verwies beide Stücke ins 5. Jahrh.; die Annahme, daß beide Stücke echt, aber leise später überarbeitet sind, scheint mir durch SEEBERG erwiesen. — Vgl. BARDENHEWER, I, 182/6; HARNACK, Chron. I, 273.

[2]) Neuester Text mit Kommentar von JOH. GEFFCKEN, „*Zwei Griechische Apologeten*", 1907, 2/27; der Text der syrischen Übersetzung mit der griechischen Überarbeitung hrsg. v. HARRIS und ROBINSON in „Texts and Studies", I, 1, 1891, 1893[2]; d. armen. Fragm. bei PITRA a. a. O.; deutsche Übersetzung des syr. Textes von RAABE, TU 9, 1, 1892. — Vgl. HENNECKE, TU 4, 3, 1893; vor allem aber SEEBERG, FGK, 5, 1893, 159/414 und in der oben genannten Arbeit.

[3]) Vgl. Justin, apol. cap. 29, ed. Otto 1876[3], 88/90.

etwa aus dem Jahre 150. Was wir an Bittschriften haben, ist eben das, was durch literarische allgemeine Bedeutung sich auszeichnete.

Der ca. 165 als Märtyrer gestorbene JUSTIN[1]) hat diesem Bestreben in noch größerem Umfange gedient. Kurz nach dem Jahre 150 verfaßte er zu Rom die uns im griechischen Urtext erhaltene, recht umfangreiche *Apologie*, die er *an Kaiser Antoninus Pius* adressierte, und ergänzte sie kurz darauf infolge eines Vorgehens des römischen Stadtpräfekten gegen mehrere Christen durch einen zum Teil etwas aktuelleren Nachtrag, die sog. *2. Apologie*.[2]) Die Versuche, in dieser zweiteiligen Apologie ein feingegliedertes Kunstwerk zu erkennen, ausgearbeitet nach den Regeln der griechischen Rhetorik (Wehofer[3]), sind bisher fehlgeschlagen und werden auch in keiner Weise der Schlichtheit der Apologien gerecht. Wenn man JUSTIN prägnant als „Philosophen" bezeichnet, so sagt das doch schließlich nicht mehr, als daß dieser griechische, von heidnischen Eltern stammende Samaritaner, wie er selbst sagt, sich in der griechischen Philosophie eifrig umgesehen hatte, und daß er dann, als erwachsener Mann (um 133) Christ geworden, die Fragestellung der griechischen Philosophie auf das Christentum anwandte. Aber er faßte die Dinge doch nicht auf im Sinne einer wissenschaftlichen Philosophie, sondern im Sinne einer populären Gottes- und Lebensanschauung. Seinen Gegner, den kynischen Philosophen CRESCENZ, behauptet er keineswegs in der Philosophie der Unwissenheit überführt zu haben, sondern lediglich der Unwissenheit über die christlichen Lehren. Und dem entspricht nun auch die schlichte und des Glanzes der Darstellung völlig entbehrende äußere Form der Apologie. Ihre Wucht liegt völlig in ihrem Inhalt, in dem Zeugnis von dem Glauben und dem sittlichen Leben der Christen, nicht in der äußeren Form. Über weitere verlorene Werke Justins dieses Genres läßt sich jedenfalls nichts Sicheres sagen.

Justin machte Schule; in Rom schloß sich ihm der sophistische Philosoph und Rhetor TATIAN[4]), der, von Nationalität Syrer, doch sich hellenistische Bildung angeeignet hatte, an und in einer wesent-

[1]) Vgl. oben S. 39,1.

[2]) Kl. Ausg. beider Apologien von KRÜGER in seiner Quellens. I, 1, 1904[3], 1,25 M.; bei RAUSCHEN, Heft 2, 1904, 1,50 M.; deutsch von VEIL, 1894. — ZAHN, FGK, 6, 1900, 8/14 u. 364; BARDENHEWER, I, 199/210; CRAMER in ZNTW 1904, 154ff., 178ff., 1905, 347ff.

[3]) Th. WEHOFER, *Die Apologie Justins in literarhistorischer Beziehung*. Rom 1897; dagegen RAUSCHEN, *Die formale Seite der Apologien Justins* in Theol. Quartalschr. 1899, 188ff.; vgl. auch PFÖTTISCH (oben S. 39,1) S. 131/96.

[4]) Vgl. oben S. 39,2.

lich leidenschaftlicheren Art schrieb dieser entweder kurz nach JUSTINS Apologie, also kurz nach 150 (ZAHN, HARNACK) in Rom oder erst ca. 165 außerhalb Roms (FUNK[1]) u. a.), seine Rede *„An die Griechen"*[2]), als Verteidigung der christlichen Philosophie gegenüber dem Griechentume. Aber hier ist nun aus der Verteidigung fast völlig der Angriff geworden, ein hitziger, leidenschaftlicher Angriff auf das gesamte Griechentum hinsichtlich seiner Religion, Philosophie, Ethik, Kunst usw. Hier wird nicht mehr anerkannt, wieviel gute Kerne das Griechentum in sich gehabt habe und habe. Es erscheint das ganze Griechentum verderbt. Was es Gutes hat, das hat es von den „Barbaren" entlehnt, die christliche Wahrheit ist älter als alle griechische Philosophie. Es ist zwar etwas hart und subjektiv, wenn WILAMOWITZ den TATIAN auf Grund dieser Apologie „einen widerwärtigen Gesellen" nennt, aber mindestens unsympathisch ist die gehässige, seinen späteren enkratitischen Übertreibungen durchaus entsprechende maßlose Beurteilung der Griechen, die Abweisung griechischer Rhetorik, wo doch seine Apologie nichts ist als ein großes sophistisches Beweiskunststück, von den Juden entlehnte Apologetik und eine direkt sophistische Rhetorik. Er fühlt sich durchaus als Redner an die Griechen, aber es handelt sich gewiß nicht, wie man meinte, um eine „Inaugurationsrede bei Eröffnung einer Schule"[3]), sondern um eine (so kaum wirklich gehaltene) sophistische Spottrede, die gerade mit den Mätzchen arbeitet, die sie an der Rhetorik der Griechen verwirft.

Was es mit der verlorenen *Apologie* für die christliche Philosophie, die wohl um 165 ein gewisser MILTIADES[4]) geschrieben hat, und mit der ebenfalls verlorenen, an Mark Aurel (161/80) wohl um 170 gerichteten *Apologie* des kleinasiatischen Bischofs APOLLINARIS (APOLINARIOS) VON HIERAPOLIS[5]) für den christlichen Glauben und mit der etwa um dieselbe Zeit geschriebenen, ebenfalls an Mark Aurel

---

[1]) FUNK in Kirchengeschichtl. Abhdl. II, 1899, 142/52.

[2]) *„Πρὸς Ἕλληνας"*; Ausg. v. SCHWARTZ in TU 4, 1, 1888, 2,40 M.; deutsch in BKV und v. HARNACK, Progr. Gießen 1884. — PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, 1903.

[3]) So PONSCHAB, *Tatians Rede an die Griechen.* Progr. Metten 1895 u. KUKULA, *Tatians sog. Apologie*, 1900.

[4]) Er war wohl Kleinasiate und sophistisch-rhetorisch gebildet, lebte vielleicht noch bis 192/3; vgl. Eus. 5, 28, 4. — OTTO, Corp. apol. 9, 1872, 364/73; SEEBERG, FGK, 5, 237/40; HARNACK, I, 361f; BARDENHEWER, I, 262/4.

[5]) Apollinaris, Bischof v. Hierapolis in Kleinphrygien; vgl. Eus. 4, 27. — Otto ib. 479/95; ZAHN, FGK, 1893, 5, 3ff, 99/109; HARNACK, Chron. I, 358ff, 373ff; BARDENHEWER, I, 264/7.

gerichteten, bis auf einige Fragmente verlorenen *Apologie*[1]) des Bischofs MELITO VON SARDES[2]) für eine nähere Bewandtnis hat, ist mit einiger Sicherheit nicht zu sagen. Literarisch wird es sich wohl kaum um neue Typen handeln. Die einmal geschaffene Form war ein bequemes Mittel apologetischer Beweisführung, bei der wohl bald die Adressierung an die Kaiser Fiktion für die Veröffentlichung wurde. Und wie die Form traditionell wurde, so ein gut Teil des apologetischen Gedanken- und Beweismaterials.

Wahrscheinlich im Jahre 177 schrieb ein uns sonst nicht näher bekannter christlicher „Philosoph" aus Athen, ATHENAGORAS[3]), eine *Bittschrift für die Christen*[4]) und adressierte sie an Kaiser Mark Aurel und seinen Sohn Commodus. Es sind doch recht verschiedene Geister unter den Verfassern dieser Apologien. Im Gegensatze zu TATIAN nimmt ATHENAGORAS zur griechischen Kultur und Philosophie eine durchaus freundliche Stellung ein, ähnlich wie, aber zum Teil noch ausgeprägter als JUSTIN. Es redet hier nicht der Zelot, sondern der überzeugte Christ, der die Vorwürfe des Atheismus und der Unsittlichkeit der Christen ruhig und sachlich zurückweist. Die Sprache ist schlicht und doch schön und fließend, die Disposition einfach, aber die Tiefe der Originalität und der Schwung der Begeisterung fehlen dieser Apologie; es ist alles ausgeglichener, aber auch nüchterner als bei Tatian. Daher tritt auch der Charakter der lebendigen Rede stark zurück. Die Rede bekommt stark den Charakter abhandlungsmäßiger Auseinandersetzung.

Wenn es richtig ist, daß die fälschlich unter dem Namen des MELITO[5]) gehende, uns nur syrisch erhaltene *apologetische Rede*[6]), die an einen nicht deutlicher bezeichneten Kaiser Antoninus adressiert ist (die „Rede" ist lediglich Form, sie wurde nicht gehalten, sondern übergeben), tatsächlich syrisches Original ist, so würden wir diese uns hier beschäftigende Literaturform auf das syrische Kirchengebiet

---

[1]) *„Λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως"* nach Eus. 4, 26, 1/2; vgl. OTTO ib. 374/478, 497/512; 3 Fragmente bei Eus. 4, 26, 5/11. — BARDENHEWER, I, 548ff.

[2]) Vgl. oben S. 39,5.

[3]) Vgl. oben S. 39,3.

[4]) Neueste Ausg. bei JOH. GEFFCKEN, *Zwei griech. Apologeten*, 1907, 120/54; kl. Ausg. v. SCHWARTZ, TU, 4, 2, 1891, 3,60 M. und von MARCH u. OWEN, New-York 1876; deutsch in BKV. — BARDENHEWER, I, 267/74; ARNOULD, *De apologia Athenagorae* Paris 1898.

[5]) Vgl. oben S. 39,5 und S. 219f.

[6]) Ausg. bei OTTO a. a. O. 9, 497/512; latein. Übers. ib. 419/32, vgl. 453/78; deutsche Übers. d. syr. Textes in Theol. Quartalschr., 44, 1862, 384/410, der latein. Übers. in BKV. — Vgl. SEEBERG, FGK, 5, 1893, 237/40 (die Rede stamme von Miltiades, siehe oben S. 219,4); HARNACK, Chron. I, 522/4; BARDENHEWER, I, 553f, 556f.

übergreifen sehen, und zwar in einer Art der Apologetik, welche der Apologie des ARISTIDES, überhaupt den Anfängen der Apologetik verwandt erscheint; auch bei dieser syrischen Apologie ist jedenfalls das griechische Vorbild inhaltlich wie formal maßgebend. Für die Abfassungszeit möchte ich die Zeit von 150 bis zum Anfang des 3. Jahrh. offenhalten.[1])

Aber auch auf dem griechischen Gebiete fanden sich Nachfolger, die Form und Inhalt früherer Apologien sich in ihrer Weise zunutze machten, die Redeform im allgemeinen aber lediglich als Vehikel für größere Lebendigkeit benutzend.

Gerne würden wir wissen, in welcher Weise IRENAEUS VON LYON[2]) (um 180) diese gegebene literarische Form mit Inhalt gefüllt hat. Aber seine kleine Apologie *„an die Griechen"* mit dem Titel „Logos über die Wissenschaft"[3]) ist uns leider ganz spurlos verloren gegangen. — Auch sein bedeutender geistiger Schüler HIPPOLYT[4]) v. Rom hat eine bis auf ein Bruchstück verlorene *Apologie*[5]) geschrieben. Das wenige, was wir über diese Apologie wissen, zeigt uns ganz deutlich, daß sie den typischen Charakter der apologetischen Rede „an die Griechen" getragen hat. Der genaue Titel *„gegen Plato über das All"* (?) ist nicht mehr festzustellen. Das erhaltene Bruchstück bringt den typischen Schluß der Apologien über die Freuden der Gerechten und die Leiden der Sünder, trägt deutlich den Charakter der fingierten apologetischen Rede und wir wissen auch[6]), daß in der Rede der typische apologetische Beweis über das höhere Alter des jüdischen Volkes geführt wird.

Wohl im 3. Jahrh. (nach Harnack ca. 180—240) hat ein unbekannter Autor eine kleine Apologie in Redeform *„an die Griechen"*[7]) *(oratio*

---

[1]) Von einer Apologie des syrischen Gnostikers BARDESANES († ca. 222, vgl. oben S. 58,2) wissen wir nur, daß sie sich an den Antoninus (Mark Aurel oder Elagabal?) richtete. BARDENHEWER (I, 338 Anm. 4; 554 Anm. 4) stellt die Frage, ob diese mit der pseudomelitonischen identisch sei; vgl. dazu ULBRICH, *Die pseudomelitonische Apologie* in „Kirchengesch. Abhdl.", hrsg. v. Sdralek, 4, 1906, 67/148 (Bardesanes sei der Verf. jener Apologie!); dagegen aber HAASE TU 34,4 1910, 67 ff.

[2]) Vgl. oben S. 40,1.

[3]) *„Πρὸς Ἕλληνας λόγος περὶ ἐπιστήμης"*; vgl. Eus. 5, 26.

[4]) Vgl. oben S. 46,2.

[5]) Ausg. d. Fragments v. HOLL in TU, 20, 2, 1899, 137/43. — BARDENHEWER, II, 517/9.

[6]) Durch Photius, Bibl. cod. 48.

[7]) Wir haben sie im Urtext und in einer syrischen Bearbeitung durch einen vornehmen griechischen Ratsherrn Ambrosius im 3. Jahrh.; griechische Ausg. bei Otto a. a. O. III; die syrische Bearbeitung bei CURETON, Spicilegium Syriacum 1855, 38/42, 61/9; dazu HARNACK in SB, Berl. Ak. 1896, 627/46 (rev. griech. Text, deutsche Übers. des syr. Textes); BARDENHEWER, I, 213/5.

ad Gentiles) geschrieben, die fälschlich unter die Schriften JUSTINS geriet. Es ist ein knapper, eindrucksvoller und rednerisch nicht ganz ungeschickter Angriff auf Religion und Ethik des griechischen Heidentums, der sich dabei der Polemik TATIANS nähert, und eine lebhafte Empfehlung des Christentums, in Sprache und Stil durchaus rhetorisch. — Wie es scheint, in noch spätere Zeit, vermutlich in die zweite Hälfte des 3. Jahrh. (aber Sicherheit läßt sich noch nicht gewinnen), führt uns die umfangreiche, ebenfalls unter die Schriften Justins geratene *„Mahnrede an die Griechen"*[1] *(cohortatio ad Gentiles)*, die hinsichtlich der Stellung zum Griechentum etwa die mittlere Linie zwischen TATIAN und JUSTIN darstellt. Wir sehen hier deutlich eine fortgeschrittenere Zeit, in welcher die Gegensätze zwischen christlicher und hellenischer Philosophie schon zu einer andersartigen Gegensätzlichkeit gekommen sind, ohne daß nun aber dieser Autor eine besondere geistige Höhenlage zeige. Er ist doch schließlich auch nur der Fortsetzer des einmal geschaffenen Typus, der Fortbildner einer Masse apologetischer Gedanken und Wendungen.

Und noch in späterer Zeit ist diese Art ältester Apologie nach Form, Stil und vor allem dem ganzen älteren apologetischen Tenor noch nicht ganz ausgestorben. Ich nenne als typisches Beispiel dafür die wohl um 320 entstandene zweiteilige Apologie des ATHANASIUS[2] des Großen (die Echtheit ist freilich nicht unbestritten), nämlich die *„Rede gegen die Griechen"*[3] und die *„Rede über die Menschwerdung des Logos"*[4]; es ist aber auch hier die apologetische Rede völlig zur Abhandlung geworden.

2. Die Fortführung der Apologie im griechischen apologetischen Traktate im 2. und 3. Jahrh. Die eigentliche Apologie im engsten Sinne entsprach wenigstens äußerlich einer konkreten Situation, der sie in direkter Bittschrift oder Rede an die Kaiser gerecht zu werden suchte. Schon eine „Rede an die Griechen" trägt diesen Charakter nicht mehr, denn sie hat ein rein imaginäres Publikum. Es ist wie bei dem Verhältnis von „Brief"

[1]) Ausg. v. Otto a. a. O., III. — WIDMANN, *Die Echtheit der Mahnrede Justins des Märtyrers*, 1902; GAUI, *Die Abfassungsverhältnisse d. pseudojustin. Cohortatio etc.*, 1902; KNOSSALA in „Kirchengesch. Abhdl.", hrsg. von Sdralek, II, 1904, 109/90; HARNACK, Chron. II, 151/8, 545/8; BARDENHEWER, I, 215/8.

[2]) Vgl. oben S. 42,1.

[3]) Ausg. M. gr. 25, 3/96; deutsch in BKV.

[4]) Ausg. M. gr. 25, 95/198; kl. Ausg. v. ROBERTSON, London 1893[2]; deutsch in BKV. — Echtheit beid. Schriften bestritten von V. SCHULTZE, *Gesch. d. Untergangs etc.* I, 118 u. DRÄSEKE in Stud. u. Krit. 66, 1893, 251/315; dagegen HOSS, *Studien über das Schrifttum und d. Theol. d. Ath. etc.* 1899; STÜLCKEN, TU 19, 4, 1899, 1/23.

und „Epistel"; die Apologie verblaßt zur fingierten apologetischen Rede. Und die apologetische Rede verblaßt zur apologetischen Streitschrift, zum Traktat, der freilich fast immer noch etwas von seinem Ursprung an sich trägt. Das können wir schon im 2. Jahrh. bemerken, nicht in den ersten Anfängen der Apologetik, wohl aber in ihrem Fortgange. Über den schon genannten MILTIADES[1]) haben wir wenigstens die Notiz, daß er 2 Bücher *„gegen die Griechen"* und 2 *„gegen die Juden"*[2]) geschrieben habe. Es ist die Beobachtung wichtig, daß die Polemik gegen die Juden, die die apologetische Rede und eigentliche Apologie zurücktreten ließ, hier wieder auftaucht in dem seiner Natur nach ruhigeren Traktat, wie wir sie nachher wieder in dem ruhig abwägenden Dialog auftauchen sehen. Man darf vielleicht im Zusammenhange damit die Bemerkung machen, daß die Apologetik des Christentums gegen das Judentum stärker als die gegen das Heidentum Selbstauseinandersetzung des Christentums mit der jüdischen Religion war nicht unmittelbar hitziger literarischer Kampf.

In etwas späterer Zeit, wohl bald nach 180, schrieb der Bischof THEOPHILUS VON ANTIOCHIA[3]) seine 3 recht umfangreichen, durch ihre apologetische Grundtendenz zusammenhängenden und mit dem Namen Autolykus durch die gebräuchliche Bezeichnung *„An Autolycus"*[4]) zusammengefaßten Schriften. Ganz leise erinnern diese Schriften noch an die lebendige Rede der Apologie und des Dialogs, indem über die Einwände des Autolykus gegen das Christentum berichtet und sie mit den Mitteln der Apologetik zurückgewiesen werden. Hier haben wir nicht mehr den leidenschaftlichen Erguß einer in ihrer christlichen Überzeugung und Freiheit behinderten Seele, sondern eine ruhige, bei aller Ableugnung rhetorischer Gewandtheit und der Redekünste inkonsequent genug nach Schönheit und Ebenheit strebende Darstellung, belebt durch Schilderungen und Bilder und mit einem entschiedenen Verhältnis zur griechischen Kultur; aber freilich auch hier finden wir nicht tiefe, gründliche, hellenische Bildung; es ist und bleibt eben zunächst Durchschnittskultur, was sich hier kundgibt.[5])

[1]) Vgl. oben S. 219,4.

[2]) Nach Eus. 5, 17, 5.

[3]) Vgl. oben S. 39,4.

[4]) Ausg. bei OTTO, Corp. Apol. 8, 1861; von HUMPHRY, Cambridge (5 sh.); deutsch in BKV. — HARNACK, Chron. I, 208/13, 319 f; BARDENHEWER, I, 278/86.

[5]) Oberflächliche Sophistik im höchsten Grade gibt sich kund in einer kleinen apologetischen Schrift eines sonst unbekannten „Philosophen" HERMIAS, *„Verspottung der heidnischen Philosophen"*, in welcher die Widersprüche der griechischen Philosophie in

In eine erheblich andere kulturelle und wissenschaftliche Sphäre treten wir, wenn wir sehen, wie diese Literaturform von den Alexandrinern benutzt und weitergebildet wurde; wir steigen aus der Sphäre philosophischer Durchschnittsbildung mehr und mehr zur vollen philosophischen und kulturellen Höhe wenigstens im Sinne der Zeit um 200 auf.

Schon die Stellung, die CLEMENS von Alexandrien[1] (ca. 150/215) überhaupt einnimmt, gab seiner ganzen Schriftstellerei einen apologetischen Charakter insofern als er, durch und durch kulturell und wissenschaftlich Grieche, die Verbindungslinie zwischen Griechentum und Christentum ziehen mußte und diese enge Verbindung auch anderen lebendig machen wollte. So erklären sich seine 3 großen nebeneinander stehenden Schriften doch ganz wesentlich aus dem apologetischen Interesse. Schon der Titel des ersten dieser Traktate zeigt deutlich, wo CLEMENS literaturgeschichtlich anknüpft. Der im Jahre 189 (Zahn) oder um 198 geschriebene *Protreptikus*, der 1. Teil seiner Trilogie, hat den Titel „*Mahnrede an die Griechen*"[2] und kann als eine Apologie bezeichnet werden, welche auch den Redecharakter noch nicht ganz abgestreift hat. Gewiß übernimmt nun Clemens von der vorangegangenen Apologetik ein gut Teil des Beweismaterials, aber er weiß doch dem Kampfe gegen die heidnische Religion und der Hervorhebung des Christentums ein ganz eigenartiges Gepräge zu geben. Man sieht doch deutlich, wie anders sich die Apologie gestalten mußte bei einem Manne, der die zu bekämpfende Kultur und Wissenschaft wirklich ganz in sich aufgenommen hatte. Gewiß hat auch dabei Clemens nicht immer aus den primären Quellen geschöpft; man hat ihm seine sekundären

---

ihren Grundlehren in spöttischer Weise hervorgehoben werden, ohne daß eine tiefere Kenntnis der griechischen Philosophie aus dieser Kritik hervorleuchtet. Die kleine Abhandlung ist zeitlos, daher teils um 200, teils um 600 angesetzt. M. E. würde ihre Stellung um 200 literarisch durchaus zu verstehen sein. (Ausg. v. DIELS, *Doxographi graeci*, 1879, 649/56, 259/63; deutsch in BKV. — Vgl. DI PAULI, *die Irrisio des Hermias* 1907; HARNACK, II, 196 f; BARDENHEWER, I, 299/303.) — Ebenso unsicher hinsichtlich seiner Datierung ist ein kleiner, wie es scheint fälschlich unter den Schriften des Justin stehender apologetischer Traktat „*Über die Monarchie Gottes*", der noch im 2. Jahrh., aber auch erst viel später geschrieben sein kann; die Arbeit will aus Zitaten griechischer Dichter die Alleinherrschaft Gottes beweisen, benutzt dazu viele gefälschte Dichterzitate; sie kann bei ihren sekundären Quellen und Charakter keine besondere literarische Rolle beanspruchen. (Ausg. v. OTTO, Corp. Apol. III. — Vgl. HARNACK, Chron. I, 512; ELTER, *De Justini monarchia* etc., Progr. Bonn 1893/4; BARDENHEWER, I, 218 f.)

[1]) Vgl. oben S. 40,2.

[2]) Ausg. v. STÄHLIN, Clem. Alex. I; deutsch in BKV.

Quellen an einigen Punkten recht genau nachweisen können[1]); aber ein völlig unselbständiger Skribent ist er deshalb noch nicht gewesen; als solcher kann er vor allem auch in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Apologie nicht betrachtet werden. Denn er hat ihr Wege nach aufwärts gewiesen. Und besonders wichtig ist es, daß CLEMENS das starke Bedürfnis empfindet, von der Apologie zur selbständigen positiven Darstellung des Christentums aufzusteigen. So reiht Clemens an dieses Werk zunächst den *„Pädagogus"*[2]), den *„Erzieher"*, als ein Buch, welches vor allem den Menschen sozusagen erst einmal ethisch in die Sphäre des im Sinne platonisch-stoischer Philosophie verstandenen Christentums bringen will und das demgemäß mit einer Schilderung des christlichen Lebensideals endigt. Zugleich aber empfangen wir in der Abwehr heidnischer Sitte und Unsitte hier ein Bild antiker Sitte und Kultur, wie es lebensvoller und unmittelbar anschaulicher kaum gedacht werden könnte. Und als Krönung des Werkes soll dann nach CLEMENS' Absicht ein bereits früher begonnener mehr systematischer Teil die wissenschaftliche Einführung in das Christentum darbieten und zwar unter dem die äußere Formlosigkeit dokumentierenden Titel *„Teppiche (Stromata) wissenschaftlicher Erläuterungen im Sinne der wahren Philosophie".*[3]) Wir haben von diesem Werke der „Stromata" vollständig 7 Bücher und dazu 3 Stücke, welche entweder Exzerpt eines anderen aus dem 8. Buch darstellen (Zahn[4])) oder Vorarbeiten des Clemens selbst zu dem nicht vollendeten oder einem anderen Buche.[5]) Aber eine geschlossene Darstellung der christlichen Wahrheit bietet das Buch nicht, wie etwa der Pädagogus ein Bild der praktischen Ethik bietet. Es sind Gedanken über Philosophie, über das Christentum, aber man sieht auch hier selbst, wie sehr noch der literarische Charakter der Apologie nachwirkt, so daß auch hier immer wieder der apologetische Gesichtspunkt von Bedeutung wird.

Der Kampf zwischen dem Christentum und der antiken Welt wurde nicht auf dem literarischen Gebiete ausgefochten, sondern auf dem Gebiete des unmittelbaren Lebens. So ist es denn auch

---

[1]) Vgl. u. a. WENDLAND, *Quaestiones Musonianae* 1886 u. GABRIELSSON, *Über die Quellen des Cl. Alex.* 2 Bde., Upsala 1906/9.

[2]) Ausg. bei STÄHLIN ib.; deutsch in BKV.

[3]) Ausg. v. STÄHLIN, *Clem. v. Alex.* II, 1906 (Strom. Buch I—VI) und III, 1909 Strom. Buch VII/VIII); hier auch die Fragmente (Excerpta ex Theodoto u. Eclogae).

[4]) ZAHN, FGK, III, 1884, 104/30 und GK, II, 2, 1892, 961/4.

[5]) So J. ab ARNIM, *De octavo Clem. Strom. libro* 1894.

wunderbar, daß ein so heftiger und in mancher Hinsicht doch so geschickter und hervorragender Angriff gegen das Christentum, wie ihn der Platoniker CELSUS[1]) in seiner sehr interessanten Schrift „Wahres Wort“[2]) etwa im Jahre 178 unternommen hatte, verhältnismäßig, soviel wir sehen, sehr wenig Spuren seiner Wirkung hinterlassen hat. Man sollte denken, alle christlichen Apologeten müßten sich konzentrisch auf dieses Buch gestürzt haben. Denn CELSUS' Angriff war von der größten Bedeutung. Er kannte wirklich seine Gegner in erheblichem Maße, die heiligen Schriften der Christen, wie auch ein gut Teil der apologetischen Literatur. Was er gegen Überlieferungen des Christentums einwendet, ist zu einem nicht geringen Teile heute als richtig anerkannt. Und er ging keineswegs auf bloße Negation aus, sondern war im Sinne der antiken Welt ein frommer, ethisch hochstehender Platoniker, aber ohne tieferes Verständnis für die eigenartige religiöse und sittliche Kraft des Christentums. Es ist nach alldem wunderbar, daß erst 70 Jahre nach Erscheinen dieser Schrift ORIGENES[3]) es unternahm, sie eingehend zu widerlegen in seiner sehr umfangreichen, 8 Bücher umfassenden Apologie *„gegen Celsus“*[4]), die er auf Bitten seines Freundes AMBROSIUS wohl im Jahre 248 unternahm. Erst durch die Tätigkeit des CLEMENS und ORIGENES war das Christentum in die weite literarische Welt hinausgetreten, und seitdem hatte dann offenbar der geschickte Angriff des CELSUS erst größere literarische Bedeutung gewinnen können. Des ORIGENES Apologie hat nun völlig abhandlungsmäßigen Charakter bekommen, und zwar gewinnt diese Abhandlung nur dadurch den einheitlichen Faden, daß sie Punkt für Punkt dem Gegner folgt. Er läßt ihn — das ist groß an Origenes! — ausgiebig zu Worte kommen. Seine Gegenargumente sind oft schwach und wir müssen oft auf des Celsus Seite treten, aber groß wird er immer da, wo auch die Apologeten

---

[1]) Vgl. über ihn NEUMANN, RE[3], 3, 772/5 u. JORDAN in Allg. ev.-luth. Kirchenz. 1911, Nr. 1—3.

[2]) „Λόγος ἀληθής“; die Schrift selbst ist verloren, aber kann aus Origenes' Gegenschrift (vgl. unten) im wesentlichen rekonstruiert werden; vgl. den Wiederherstellungsversuch in deutscher Übersetzung von KEIM, *Celsus' wahres Wort* 1873 und AUBÉ, *Histoire des persécutions de l'église* 1878; neuer Rekonstruktionsversuch des griechischen Celsus von NEUMANN (RE[3], 3, 773) angekündigt. Weitere Literatur siehe u. a. bei BARDENHEWER, I, 160 Anm. 1.

[3]) Vgl. oben S. 40,3.

[4]) Ausg. von KOETSCHAU in Gr. Chr. Schr., Origenes I/II, 1899 (dazu BARDENHEWER II, 131 f); deutsch v. MOSHEIM 1745 und in BKV. — K. J. NEUMANN, *Der römische Staat etc.*, I, 265/73; BARDENHEWER, II, 127/32.

sonst immer groß werden, nämlich wo er vom Tatbeweis der Wahrheit des Christentums redet. So führt uns diese Apologie weniger in ihren Formen als in ihrem Inhalte auf eine Höhe dieses Literaturzweiges. — Wie dann ein Schüler des Origenes, GREGORIUS der Wundertäter[1]) († ca. 270), wohl etwa um dieselbe Zeit in der gewählten Form des Dialogs die apologetischen Gedanken entwickelte, werden wir im nächsten Kapitel sehen.[2]) Ein anderer Origenesschüler, DIONYSIUS VON ALEXANDRIEN[3]), läßt uns recht erkennen, auf welche Höhenlage die Alexandriner die christliche Apologie gehoben haben. Er schrieb ein Werk *„über die Natur"*[4]) (seinem Sohne Timotheus gewidmet; mehr sagt doch wohl die von Eus. berichtete Briefform des Werkes nicht!), von dem wir wenigstens eine Reihe von Bruchstücken haben, die zeigen, daß er darin mit Geist und Geschick die Atomistik und den damit zusammenhängenden Materialismus bekämpfte, dem er die Wirklichkeit des geistigen Lebens als auf jenem Wege der Atomisten unlösbares Problem entgegenstellte.

3. Die älteren lateinischen Apologien. Während wir sonst die lateinisch-christliche Literatur recht oft als sekundäre Nachahmerin vor allem auf dem Gebiete gelehrter Arbeiten empfinden, so ist das entschieden auf dem Gebiete der Apologie erheblich weniger der Fall. Mag man nun diese Literatur mit dem nachher unter den Dialogen gesondert zu betrachtenden *Oktavius* des MINUCIUS FELIX[5]) beginnen lassen oder mit TERTULLIAN — die viel umstrittenen Prioritätsfragen zwischen Minucius und Tertullian erscheinen mir als sehr schwer endgültig entscheidbar[6]) —, wir stehen sofort auf einem hohen geistigen und literarischen Niveau. Es fehlt hier einerseits die Periode der griechischen Apologie des 2. Jahrh., andererseits scheint die literarische Form der Apologie, die immer ein gut Teil Willenselemente in sich schließt, dem abendländischen Geiste besonders kongenial gewesen zu sein.

Ein Feuergeist wie der Afrikaner TERTULLIAN[7]) († ca. 222/3) konnte gerade in der Apologie seine ganze hinreißende Beredsamkeit entfalten. Gewiß knüpft er als Mann griechischer Bildung

[1]) Vgl. oben S. 41,2.
[2]) Vgl. unten § 44, 2.
[3]) Vgl. oben S. 41,1.
[4]) Ausg. etc. siehe S. 159,8.
[5]) Vgl. unten § 45, 1.
[6]) Vgl. zur Orientierung HARNACK, II, 324/30 (Minucius nach T.); BARDENHEWER, I, 303/15 (Min. vor Tert., vgl. aber Theol. Revue 1905, 45); KRÜGER GGA, 1905, 36/41.
[7]) Vgl. oben S. 46,4.

auch an die ihm zum Teil bekannten griechischen Apologien des Christentums an, und verwertete er z. T. das apologetische Traditionsmaterial, aber es ist eigentümlich, wie dem Lateiner sich die apologetischen Elemente zu einem Vorstoß gegen die antike Religion vereinigen, der an Kraft die griechischen Apologien des 2. Jahrh. weit hinter sich ließ. So sind die beiden Apologien, die der einige Jahre vorher zum Christentum übergetretene TERTULLIAN im J. 197 unter dem Titel *„An die Nationen“*[1] (2 Bücher) und *Apologetikum*[2] (oder -cus) verfaßte, der gewaltige Auftakt der großen, von der Bekämpfung äußerer Feinde bald den inneren Verhältnissen der Gemeinden sich hinwendenden Schriftstellerei Tertullians. Geht die erstgenannte Schrift noch mehr in der Art der griechischen „Reden an die Griechen“ „orationes ad Graecos“ vor, so hat doch auch sie alles andere als trockenen Abhandlungscharakter. Es ist schon hier alles lebhaft bewegt, lebhafteste Invektiven gegen Unsittlichkeit und Irreligion des Heidentums. Die zweite Schrift aber, das *Apologetikum*, ist mit ihrer Wendung an die römischen Machthaber eine in der glücklichsten Weise auf römische Verhältnisse angewandte eigentliche Apologie, in der das (m. E. sichere) Verhältnis Tertullians zur Jurisprudenz[3] dadurch zum Ausdruck kommt, daß alles schließlich auf die rechtliche Seite der Streitfrage zugespitzt erscheint. Die Überzeugung Tertullians von dem Rechte des Christentums bekommt dabei trotz der an sich ruhigen Haltung der Schrift einen überzeugungskräftigen Ausdruck, so daß wir diese Literaturform der Apologie bei diesem ersten Lateiner, der sie benutzt, auf eine ganz eigentümliche Höhe gehoben sehen. Eine wirksame Ergänzung zu dem Satze des Apologetikums von der menschlichen Seele als einer „von Natur christlichen“ setzte Tertullian noch im selben Jahre hinzu in dem apologetischen Traktat *„über das Zeugnis der Seele“*[4], nämlich von der Wahrheit des Christentums. Bis zu Augustin hat kein Lateiner die Apologie gemeistert wie Tertullian.

Die Art, wie CYPRIAN[5], der praktische Kirchenmann und Bischof

---

[1]) Ausg. v. REIFFERSCHEID-WISSOWA im CSEL, 20, 1890, 59/133; deutsch von KELLNER, 1882.

[2]) Ausg. v. HAVERKAMP, 1718; kl. Ausg. bei RAUSCHEN, Heft 6, 1906, 1,80 M.; deutsch v. KELLNER, 1882. — Vgl. BARDENHEWER, II, 350/5; JUNG, *Tertullian als Apologet*, Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, 649/87.

[3]) Vgl. dagegen SCHLOSSMANN, ZKG, 1906, 251 ff, 407 ff.

[4]) *„De testimonio animae“*; Ausg. im CSEL, 20, 134/43 von REIFFERSCHEID-WISSOWA, deutsch v. Kellner 1882.

[5]) Vgl. oben S. 47,1.

von Karthago († 258), diese Form der Apologie benutzte, indem er ihr eine praktische paränetische Wendung gab, ist bezeichnend für diesen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit heidnischer Philosophie und Religion doch recht fernstehenden, praktisch orientierten Schriftsteller. Kurz nach seinem Übertritte zum Christentum hat er, wohl i. J. 246, noch stark im Stile des Rhetors die ganz hübsch eingekleidete und durch die Einkleidung dem Dialog nahekommende Schrift *„An Donatus"*[1]) geschrieben, die andere dazu mahnen will, auch den Übertritt zu vollziehen, durch Schilderung der Gegensätzlichkeit des christlichen und heidnischen Lebens. Noch stärker ist in der Schrift *„An Demetrianus"*[2]) aus der Apologie eine Paränese geworden. Die einzige wirkliche Apologie, die unter Cyprians Namen geht, die kleine Schrift „Götzen sind keine Götter"[3]) ist eine unbedeutende Kompilation, die wohl irgendein unbekannter Skribent aus den vorhandenen apologetischen Materialien im 3. Jahrh. einmal zusammengestoppelt hat. — Daß man auch durch das Mittel der Versifizierung der Apologie populär zu wirken suchte, zeigt uns KOMMODIANUS[4]) (um 320 oder später?); aber dieser Versuch ist weniger wichtig für die Geschichte der Apologie, da er ganz die alten Bahnen verfolgt, als für die Anfänge der christlichen Poesie, die uns später beschäftigen werden.[5])

Ein dritter Nordafrikaner griff (wohl um 305) zur Feder, um die Wahrheit des Christentums apologetisch zu erweisen, ARNOBIUS aus Sicca in Numidien. Es war, wie erzählt wird, nicht ein ganz freiwilliger Akt, wenn der schon bejahrte rhetorische Lehrer Arnobius nach seinem Übertritte seine Apologie *„gegen die Heiden"*[6]) (in 7 Büchern) schrieb, um dem Bischof von Sicca seine Christlichkeit zu beweisen. Er hat das nicht ohne Zusammenhang mit der vorangegangenen apologetischen Literatur getan und kannte jedenfalls den Protreptikus

---

[1]) Ausg. v. W. HARTEL, *Opera Cypriani*, I, 1/16 im CSEL; deutsch in BKV. — BARDENHEWER, II, 408/10; GÖTZ, TU, 19, 1, 1899.

[2]) Ausg. v. HARTEL ib., I, 349/70; deutsch in BKV.

[3]) *„Quod idola dii non sint"* oder *„de idolorum vanitate"*; Ausg. v. HARTEL ib. I, 17/31; deutsch in BKV. — Vgl. HAUSSLEITER, ThLBl, 1894, 481/7 (Novatian sei der Autor); BARDENHEWER, II, 425 f; HARNACK, II, 407.

[4]) Vgl. oben S. 48,1.

[5]) Vgl. unten § 87, 2b.

[6]) *„Adversus nationes"*, Ausg. im CSEL, IV, von REIFFERSCHEID, 1875; deutsch v. BESNARD, 1842. — Vgl. SCHANZ, III, 1896, 357/63; EBERT, I, 64/72; A. ROEHRICHT, *De Clem. Alex.* etc. Progr. Hamburg 1893; derselbe, *Die Seelenlehre des Arnobius*, 1893; BARDENHEWER, II, 464/72; HARNACK, II, 414 f.; MEISER, *Studien zu Arnobius* 1908; MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.* 3, 1905, 241 ff.

des Clemens von Alexandrien, aber seine Apologie nimmt doch gegenüber Tertullian und Cyprian schon recht stark den Charakter einer Vermittlung zwischen der eigenen antiken Kultur und dem Christentume an, und es gibt sich deutlich kund, daß er besser als mancher seiner apologetischen Vorgänger die heidnische Götterwelt kennt, die er in den letzten 5 Büchern bekämpft, nachdem die beiden ersten den Vorwurf zurückgewiesen haben, daß die Christen an dem gegenwärtigen Elend schuld seien. Die antike Bildung und die rhetorische Schulung auch in ihren stilistischen Finessen mit rhythmischen Schlüssen[1]) usw. verrät sich recht deutlich und so stellt diese Apologie formal wie inhaltlich ein recht eigentümliches, zum Teil recht unausgeglichenes Konglomerat zwischen antiker Bildung und antikem Denken und christlicher Bestimmtheit dar und damit ist doch eine bedeutsame literarische Weiterentwicklung der Apologie zu konstatieren, weil Kenntnis und Anerkennung der bekämpften Kultur und Religion größer geworden sind.

Gerade auf diesem Wege führt uns beträchtlich aufwärts die apologetische Schriftstellerei des Arnobiusschülers LACTANZ[2]), der wohl auch Nordafrikaner war und wie jener eine rhetorische Bildung besaß und die Rhetorik wenigstens theoretisch lehrte. Hier ergriff ein Mann die Verteidigung des Christentums, der, so wie bei den Griechen ein Clemens von Alexandrien, durchaus getränkt war mit Geist und Form der Literatur seiner Zeit und der die klassizistische, an Cicero besonders gebildete Form seiner Schriftstellerei, in der er wohl schon vor seinem Christwerden geschriftstellert hatte, nun auf seine christliche Schriftstellerei übertrug. Und es begreift sich aus des Lactanz Stellung als Vermittler zweier Kulturen, wie auch aus der ganzen Situation zur Zeit Diokletians, in der die antike Kultur durch den Staat zum wuchtigen Schlage gegen das Christentum noch einmal ausholte und, wie Lactanz selbst bezeugt, mancherlei uns jetzt nicht mehr bekannte Pamphlete gegen das Christentum erschienen, daß sich des Lactanz Schriftstellerei fast ganz um apologetische Fragen drehte, im Grunde doch eigentlich Apologie des Christentums war. Und es begreift sich weiter, daß das Mittelalter, zumal der Humanismus, gerade diesem christlichen Klassizisten trotz seiner dogmatischen Abweichungen ein ganz wunderbares Interesse entgegengebracht hat. — Mit einem

[1]) Vgl. oben S. 68, Zeile 21 f.

[2]) Vgl. oben S. 47,3.

apologetischen Traktat *„über Gottes Schöpfungswerk"* [1]) begann Lactanz wohl im Jahre 303; es ist eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Endzwecke, die Zweckmäßigkeit des menschlichen Organismus darzulegen. Nicht lange darauf, wohl 304—5, also etwa gleichzeitig mit dem besprochenen Werke seines Lehrers Arnobius, schrieb er dann in 7 Büchern seine große, wohl abgerundete, fein disponierte und stilisierte Apologie des Christentums unter dem Titel *„Einführung in die göttliche Lehre"*.[2]) Lactanz hat sich, das wird hier deutlich, nicht bloß an der in sehr großem Umfange ihm bekannten antiken, besonders lateinischen Literatur gebildet, die er sehr häufig zitiert, so daß er manches uns sonst verlorene überliefert, sondern er steht im Zusammenhange mit der literarischen Tradition der christlichen Apologie, besonders der der Lateiner. Das zeigt sich in großen und kleinen Zügen z. B. in dem üblichen Schlußausblick auf die Lehre von den letzten Dingen im 7. Buche; sollten einige Zusätze, welche sich in einigen Handschriften finden, und die in panegyrischer Weise den Kaiser Konstantin apostrophieren, tatsächlich Zusätze des Lactanz selber seien[3]), so könnte man darin ein rednerisch applikatorisches Element der alten Apologie sehen. Der Dialog des Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, aber auch der Grieche Theophilus haben ihn in solcher Hinsicht beeinflußt. In Art und Form der Apologie aber liegt der Vergleich mit dem großen Werke des Clemens v. Alexandrien am nächsten insofern, als die Apologie von der Bekämpfnng der heidnischen Religion und Philosophie und der allgemeinen Verteidigung des Monotheismus in den ersten Büchern sich in den letzten Büchern mehr und mehr zu einem positiven Aufbau der christlichen Lehre wendet. Diese aber wird in keiner Weise trocken dogmatisch vorgetragen, sondern sie gibt sowohl nach der religiösen, wie vor allem nach der ethischen Seite der Hoheit des Christentums einen warmen und schon dadurch apologetischen Ausdruck. — Wohl etwa im J. 305 ließ er den kleinen apologetischen Traktat *„über den Zorn Gottes"* [4]) folgen, der sich gegen die epikureische Anschauung von der Leidenschaftslosigkeit Gottes wandte. — Aber auch die Geschichte wurde LACTANZ zur Apologie

---

[1]) *„De opificio Dei"*; Ausg. im CSEL, 27, v. BRANDT, *Lact. op.* II, 1, 1897; deutsch v KNAPPITSCH, 1898. — Vgl. HARNACK, TU, 8, 4, 1892, 88/92; BARDENHEWER, II, 477 f.

[2]) *„Divinae institutiones"*; Ausg. im CSEL, 19, v. BRANDT. — Vgl. BARDENHEWER, II, 478/83.

[3]) Vgl. BRANDT in SB, Wien. Akad., Bd. 118/19, 1889; vgl. HARNACK, II, 419 f.

[4]) *„De ira Dei"*. Ausg. im CSEL, 27, v. BRANDT; deutsch in BKV.

des Christentums und so schrieb er etwa 10 Jahre später jene leidenschaftliche Schrift *„über den Tod der Verfolger"* [1], eine Anklage gegen alle Verfolger der christlichen Religion, auf Grund deren Leidenschaftlichkeit man, doch wohl mit Unrecht, gegen LACTANZ als Verfasser gestritten hat. Und dann kehrte er um 315 wieder zu seiner Apologie zurück, indem er einen *„Auszug"* [2] aus den *„divinae institutiones"* oder vielmehr eine knappe Neubearbeitung dieser Apologie herausgab. Wer diese Apologien liest, dem wird deutlich, daß und wie das Christentum siegen mußte. Formal wie inhaltlich handelt es sich um einen Assimilierungsprozeß, der zwei an sich widerstrebende Elemente vereinigen sollte. Ein apologetischer Literat, wie LACTANZ, steht ganz anders da als etwa ARISTIDES, und so ist es auch eine durchaus neue literarische Fehde, die das 4. Jahrh. hervorrief.

4. Die griechische Apologie seit der Zeit des Neuplatonismus. Der Neuplatonismus als religiös-philosophische Regenerationserscheinung der antiken Welt mußte sehr bald mit dem Christentume zusammenstoßen. Er mußte gerade, weil er religiös war, sich des Christentums erwehren. Schon PLOTIN [3] (204—69) hat seinem Gegensatze gegen die christlichen „Gnostiker" deutlichen Ausdruck gegeben und sein literarisch eifriger Schüler PORPHYRIUS [4] (233—ca. 304) übernahm nun die literarische Verteidigung der neuen Lehre und damit auch die Bekämpfung des Christentums. Die bis auf Bruchstücke verlorenen oder vielmehr absichtlich vernichteten 15 Bücher des PORPHYRIUS *„gegen die Christen"* [5] (ca. 270 entstanden) führen die Polemik des Celsus weiter und tiefer und haben ihre bedeutende Kraft vor allem in der mit Schärfe geführten biblischen Kritik, und doch fehlt ihnen die tiefe Kraft, zu überzeugen, weil das, was die Neuplatoniker an Stelle des Christentums positiv bringen wollten, sie selbst und andere in keiner Weise befriedigen konnte. So aber ist jedenfalls der Neuplatonismus des 3. und 4. Jahrh. die unmittel-

[1]) Vgl. oben S. 88.

[2]) *„Epitome divinarum institutionum"*; Ausg. im CSEL, 19, v. BRANDT; deutsch in BKV.

[3]) Vgl. über ihn HEINZE in RE[3], 774/9; das 9. Buch der 2. Enneade richtet sich gegen die Christen; Ausg. v. VOLKMANN, 1883/84; deutsch v. H. F. MÜLLER, 1878/80.

[4]) Vgl. über ihn HEINZE ib. 779 f.

[5]) *„Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιέ"*: Ausg. d. Fragmente bei LARDNER, *Testimonies of heathen writers*, ch. 37 (Suppl. II zu L, „Credibility of the Gospel history", Works 7, 390 ff, London 1838); vgl. WAGENMANN, Jahrb. f. deutsche Theol., 1878, 259 ff; HARNACK, I, 873; dazu v. WILAMOWITZ in ZNTW, I, 1900, 101/5. — Vgl. KLEFFNER, *Porphyrius* etc., 1896.

bare Veranlassung zur literarischen Fortbildung der christlichen Apologie geworden, zu einer Fortbildung, die nun aber durch die veränderte Stellungnahme der beiden Gegner eine ganz neue literarische Epoche involvierte; die Waffen wurden ähnlich, die literarischen Formen lagen auf der gleichen Linie, nur der normgebende Geist stammte doch schließlich bei aller gegenseitigen Beeinflussung aus zwei verschiedenen Welten.

Die umfangreiche Apologie *„gegen Porphyrius“* [1]), die METHODIUS V. OLYMPUS [2]) († ca. 311) schrieb, ist bis auf Bruchstücke verloren gegangen, ebenso die jedenfalls mehr als 20 Bücher umfassende, wohl noch vor 300 geschriebene *Apologie* [3]) des EUSEBIUS V. CAESAREA [4]), desgleichen die *30 Bücher*, die APOLLINARIS V. LAODICEA [5]) († ca. 390) gegen Porphyrius [6]) geschrieben hat. Aber es kommt auch weniger darauf an, was man im einzelnen auf die Kritik des Neuplatonismus an diesem und jenem Punkte zu antworten hatte. Typisch für die apologetische Einzelkontroverse unbedeutenderer Art dürfte die literarische Fehde zwischen HIEROCLES und EUSEBIUS sein; jener bithynische Statthalter stellte in seinem *„Wahrheitsfreund“* [7]) (vgl. den Titel von Celsus' Schrift) den APOLLONIUS VON TYANA als Christo weit überlegen dar; aber H. schrieb im wesentlichen Schriften anderer aus. Wohl um 300 antwortete ihm EUSEBIUS in seiner Schrift *„gegen Hierocles“* [8]), recht geschickt argumentierend. Aber es kommt eben an auf den Gesamtaufriß und die Gesamttendenz der antineuplatonischen Apologie und dafür haben wir nun an den erhaltenen größeren apologetischen Schriften EUSEBIUS' V. CAESAREA sehr instruktive und sehr hochstehende Beispiele. Als das Kennzeichen dieser Schriftstellerei muß die gründliche Bekanntschaft des EUSEBIUS mit seinen Gegnern hervorgehoben werden, die er gründlich gelesen und fast oft zu ausgiebig ausgeschrieben hat. Eusebius' Kirchen-

---

[1]) Ausg. der Fragmente v. BONWETSCH, *Methodius v. Olympus*, I, 345/8.

[2]) Vgl. oben S. 41,3.

[3]) „*Adversus Porphyrium*“; vgl. HARNACK, I, 564 f und Chron. II, 118 f; dazu v. d. GOLTZ in TU, 17, 4, 41 f.

[4]) Vgl. oben S. 41,4.

[5]) Vgl. oben S. 42,2.

[6]) Siehe Philostorgius, KG, 8, 14; Hieronymus, 104 u. a. St.; dazu KRÜGER, RE³, 1, 673.

[7]) „*λόγος φιλαλήθης*; Ausg. d. Fragmente v. NEUMANN angekündigt; vgl. inzwischen NEUMANN, RE³, 8, 39/40.

[8]) „*Πρὸς τοὺς ὑπὲρ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως Ἱεροκλέους λόγους*“; Ausg. v. GAISFORD, 1852; auch von KAYSER, *Opera Philostrati*, I, 369/413, 1870. — M. FAULHABER, *Die griech. Apologeten*, I. *Eusebius*, 1895; SEITZ, *Die Apologie des Christentums* etc., Würzburg 1895; diese beiden Schriften vgl. auch zum folg.

geschichte war schon von apologetischen Tendenzen beherrscht — die Kirchengeschichte sollte die Verkündigung der Wahrheit des Christentums sein! — aber auch die Geschichte der Religionen wurde ihm in der Apologetik zur scharfen Verteidigungswaffe. Auch hier bei Eusebius müssen wir wohl auf des Clemens v. Alexandrien mehrteiliges Werk zurückgehen, um den Aufriß der großen zweiteiligen Apologie des Eusebius zu verstehen. Die *„Vorbereitung fürs Evangelium"*[1]) in 15 Büchern bildet so den eigentlichen Kern der Apologie durch den Nachweis der überragenden geistigen, religiösen und sittlichen Kräfte des Christentums, aber in der Weise, daß Christentum und Judentum dem Heidentume gegenübergestellt werden. Der wenigstens zur Hälfte erhaltene *„Nachweis des Evangeliums"*[2]) stellt das Christentum dem Judentum als Weissagung und Erfüllung gegenüber. Aber Kämpfe und Probleme seit den Zeiten des Clemens sind nicht spurlos an Eusebius vorübergegangen; so ist Eusebius' Apologie entwickelter, dem Christentum seiner Zeit entsprechend, ausgestattet vor allem mit dem ganzen geschichtlichen, von Eusebius so emsig aufgehäuften Rüstzeug. Eusebius ist dann nach diesen rund 310—315 geschriebenen Apologien noch einmal, wie Lactanz, (wohl etwa 333) zur Apologie zurückgekehrt, nachdem die staatliche Gewalt sich für das Christentum entschieden hatte. Er schrieb die kleinere Apologie, die *„Theophanie" „über die Menschwerdung Gottes"*[3]), als knappe Zusammenfassung der antiheidnischen Momente bezw. teilweisen Auszug aus den früheren Werken (ganz nur syrisch, sonst in griechischen Bruchstücken erhalten). Wenn Eusebius als Kirchenhistoriker bahnbrechend gewirkt hat, so faßt sich in seinen Apologien literarisch der Gegensatz zwischen den beiden größten Kräften seiner Zeit am schärfsten und bedeutendsten zusammen.

Die Juliansche Epoche bedeutete schließlich nicht mehr, als ein Aufflackern des Gegensatzes. Viel „Neues" konnte sie kaum mehr bringen; nur der Spott auf der einen und die Erbitterung auf der anderen Seite erscheinen in der Literatur sehr viel schärfer ausgeprägt. Überall nahm man nun in der heidnischen Literatur auf

[1]) *„Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή"*; Ausg. v. GAISFORD, in 4 Bdn., Oxford 1843; v. GIFFORD, 4 Bde., Oxford 1903; vgl. HEIKEL, De praep. evang. Eusebii ed. rat. quaest., Helsingfors 1888.

[2]) *„Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις"*, von den 20 Büchern erhalten 10 und ein Fragment des 15.; Ausg. v. GAISFORD, Oxford 1852 in 2 Bdn.; dazu MAI, Nova Patr. bibl. III, 1, 313 f.

[3]) *„Περὶ θεοφανείας"*; Ausg. der griech. Bruchstücke und Übersetzung der syr. Überlieferung v. GRESSMANN, Eusebius III, 2 in Gr. Chr. Schr., 1904; dazu GRESSMANN, TU 23, 3, 1903.

das Christentum Rücksicht. So finden wir in den Schriften des literarisch eifrig tätigen JULIAN[1]) manches über und gegen das Christentum. Er widmete ja sein Leben diesem Kampfe als getreuer Schüler der Neuplatoniker. Wohl 362—363 hat er dann eine eigene Schrift *„gegen die Christen“*[2]) geschrieben, die wir zwar nicht mehr haben, aber wir können doch das erste von den 3 Büchern aus Cyrills Gegenschrift rekonstruieren. Es ist auch im einzelnen wohl nicht besonders viel Neues von Julian gegen das Christentum vorgebracht worden, aber einerseits stand hinter Julian noch einmal die ganze Kraft des staatlichen Willens, der die Christen möglichst in die Rolle der Ungebildeten zu weisen sich bemühte, und andererseits konnte der triumphierende Hinweis des Clemens v. Alexandrien auf das reine herrliche Leben der Christen angesichts der Tatsachen in dem heidnisch-christlichen Leben des christlich gewordenen Staates nicht mehr erhoben werden, und Julian konnte spottend hinweisen auf die unendlichen Differenzen zwischen Ideal und Wirklichkeit des Christentums.

Und so setzt denn noch einmal eine literarische Phase der Apologie ein. Es ist begreiflich, daß der Versuch Julians, noch einmal dem Laufe des Christentums Einhalt zu tun, nun in allen möglichen Formen der christlichen Literatur Widerhall fand, so in poetischen Ergüssen EPHRAEMS DES SYRERS[3]), in (wohl fingierten) Reden GREGORS V. NAZIANZ[4]) voll leidenschaftlichsten Hasses[5]), in Reden des CHRYSOSTOMUS[6]), vor allem jener Rede auf den Märtyrer *„Babylas gegen Julian und die Heiden“*[7]), die sich auch gegen den Freund Julians, den Rhetor Libanius[8]) (313 — ca. 393) richtete, der wie Julian der antiken Welt nachtrauerte bezw. sie zu beleben

---

[1]) Vgl. über ihn HARNACK, RE[3], 9, 609/19; zu seinen Schriften CHRIST, Griech. Lit.[2], 1890, 676 ff; deutsche Übers. sr. philosoph. Werke v. ASMUS, 1908; vgl. GEFFCKEN in Neue Jahrb. f. klass. Altert. 22, 161/95.

[2]) Rekonstruktionsversuch v. C. J. NEUMANN, *Juliani Imp. librorum c. Christ. quae supersunt*, 1880; deutsch v. demselben 1880; neue Stücke vgl. RE[3], 9, 609 Zeile 22/6.

[3]) Die 4 Gedichte, welche E. noch 363 gegen Julian dichtete, syrisch hrsg. v. OVERBECK, Oxford 1865; deutsche Übersetzung der Gedichte gegen Julian von BICKELL, in „Zeitschr. f. kath. Theol.“ II, 1878, 335 56.

[4]) Vgl. oben S. 43,2 u. S. 200,1; es sind die Reden Nr. 4 und 5 der Redensammlung Gregors v. Naz.

[5]) Auch gelegentlich bei Gregor v. Nyssa (vgl. oben S. 43,3); vgl. große katechet. Lehrrede“, hrsg. v. SRAWLEY 1903 und „Dialog von Seele und Auferstehung“, hrsg. v. KRABINGER, 1837; vgl. oben S. 199,7.

[6]) Vgl. oben S. 43,5.

[7]) Ausg. M. gr. 50, 533/72 u. v. DÜBNER, Joh. Chrys. op. sel. I, 1861, 212 ff.

[8]) Vgl. oben S. 204,3.

suchte. Und hier bei JOHANNES CHRYSOSTOMUS finden wir dann auch wieder eine Apologie im engeren Sinne „*Beweis der Gottheit Christi gegen Juden und Heiden*“[1], etwa aus dem Jahre 387; hier, wie in den meisten hierhergehörigen Schriften, ist eigentlich immer die Beweisführung weniger interessant, weil im allgemeinen durchaus traditionell, als vielmehr die Stimmung, die noch über die Stimmung Eusebius' hinaus des endgültigen und dauernden Sieges des Christentums gewiß ist. Vieles ist von dieser Literatur verloren gegangen, weil man des „verfluchten“ Julian Andenken unter den Christen überhaupt nicht fortpflanzen wollte, so die Apologien des THEODORUS V. MOPSUESTIA[2] (um 390 geschrieben), des PHILIPPUS V. SIDE[3] (Anfang des 5. Jahrh.) u. a.; aber auch das, was wir haben, ist mehr als Quelle, weniger als literarisches Produkt bedeutend. Das gilt vor allem von der ca. 433 geschriebenen Apologie des Bischofs CYRILLUS von Alexandrien[4] „*gegen den gottlosen Julian*“[5], die uns in 10 Büchern nur zum Teil erhalten ist. Diese Apologie, die, wie einst des Origenes Schrift gegen Celsus, erst 70 Jahre nach dem literarischen Angriff dem Gegner begegnete, bietet die literarische Bekämpfung der Schrift Julians, aber in weitschweifigen Auseinandersetzungen, die die wissenschaftliche Schulung des Apologeten nicht gerade in ein glänzendes Licht stellen. Auch hier führt uns erst ein Mann der antiochenischen Schule wieder auf eine relative Höhe, THEODORET V. KYROS[6], der dogmatische Gegner Cyrills, der in seiner großen Apologie „*Heilung der hellenischen Krankheiten*“[7] in 12 Reden, gerade durch diesen freilich nur äußerlichen Redecharakter an die alte apologetische Rede erinnernd, wieder von größeren Gesichtspunkten aus die Dinge behandelte, indem er weniger Julian, als den gesamten Neuplatonismus sich zum Gegner wählte; freilich auch hier ist die Abhängigkeit von seinen Vorgängern, vor allem von Eusebius, recht groß.

Überhaupt kann man nun nicht mehr oder doch nur in einem beschränkten Maße von einer literarischen Geschichte der griechischen

[1]) Ausg. M. gr. 48, 813/38.

[2]) Vgl. oben S. 44,5; vgl. dazu d. Prol. d. Ausg. d. Fragmente Julians von K. J. NEUMANN.

[3]) Vgl. über ihn BRATKE, RE³, 15, 336 f und BARDENHEWER, *Patr.*³ 269.

[4]) Vgl. oben S. 44,3.

[5]) Ausg. M. gr. 76, 503/1064; die Fragmente der verl. Bücher siehe bei NEUMANN, *Juliani imp. c. Christ., quae supersunt*, 1880, 42/87; dazu DIEKAMP in SBA 1901, 1051.

[6]) Vgl. oben S. 44,6.

[7]) „Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων“ κτλ. Ausg. M. gr. 83, 783/1152 und v. GAISFORD, Oxford 1839; neue krit. Ausg. v. RAEDER 1904. — SCHULTE, *Theodoret v. Cyrus als Apologet*, 1904; KÖSTERS in Zeitschr. f. kath. Theol. 1906, 349ff.

Apologie reden. Es treten im Grunde keine großen neuen Fragen in den Gesichtskreis der Apologeten. Traditionell bleiben die Angriffe der letzten Neuplatoniker, traditionell Form und Inhalt, Fragestellung und Antwort der Apologie. Das gilt im wesentlichen von der teilweise erhaltenen Apologie des MACARIUS MAGNES[1]) (ca. 410), die in die Reihe der Dialoge gehört, indem sie unter dem Titel *„Der Eingeborene"* oder *„Antwortgeber an die Heiden"*[2]) eine große, fingierte Disputation darstellt, die sich gegen Porphyrius oder gegen einen Porphyrianer richtet; nichts anderes würde wohl von der verlorenen Apologie des arianischen Kirchenhistorikers — gerade die Kirchenhistoriker haben ein eigenartiges Interesse an der Apologie! — PHILOSTORGIUS[3]) († ca. 430) zu sagen sein, der gegen Porphyrius kämpfte. Und dann folgen ISIDOR V. PELUSIUM[4]) († ca. 440) mit einer verlorenen *„Rede an die Griechen"*[5]) — wir haben also wieder den alten Apologientitel! — und manche anderen Apologien, dann wieder die apologetischen Dialoge des 6. Jahrh., kurz, erstarrende literarische Formen, erstarrender apologetischer Inhalt.

5. Die Ausgänge der lateinischen Apologie. Man kann vielleicht das Charakteristikum der späteren lateinischen Apologie in dem stärkeren Hervortreten des nationalen und des staatlichen Interesses sehen, das drüben bei den Griechen durch das philosophische absorbiert wurde. Sehr bald nach dem „Siege" des Christentums ist die eigentümliche Apologie des FIRMICUS MATERNUS[6]) mit dem Titel *„Über den Irrtum der heidnischen Religionen"*[7])

---

[1]) Macarius, Bischof von Magnesia in Karien oder in Lydien, auf der Eichensynode von 403 Ankläger des Heracleides, eines Freundes d. Chrysostomus. — L. DUCHESNE, *De Macario Magn. et scriptis ejus*, 1877; ZAHN, ZKG, II, 450/9; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 268 f; WAGENMANN in Jahrb. f. d. Theol., 1878, 269/314; ZÖCKLER, RE[3], 12, 91/2; SCHALKHAUSSER, *Zu den Schriften des Mak. v. Magnesia*, TU, 31,4, 1907; CRAFER, J Th. St. 1907, 401 ff.; 546 ff. (M. um 300!).

[2]) *„μονογενὴς ἢ ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας"*, Ausg. v. BLONDEL, Paris 1876.

[3]) Vgl. oben S. 96.

[4]) Vgl. oben S. 160,11.

[5]) *„λόγος πρὸς Ἕλληνας"*; nach BARDENHEWER, *Patr.*[3] 316, ist diese Schrift erhalten in Brief 154 des 3. Buches der Briefsammlung Isidors (Ausg. M. gr. 78, 177/1646); dagegen KRÜGER, RE[3], 9, 447.

[6]) Julius Firmicus Maternus, erst als Heide Verf. eines astrologischen Werkes, libri VIII matheseos (hrsg. von KROLL u. SKUTSCH, Fasc. 1, 1897), entst. nach MOMMSEN (Hermes, 29, 1894, 468/72) in d. Jahren 335/7; dann fanatischer Christ. — BARDENHEWER, *Patr.*[3], 347 f; HAUCK, RE[3], 12, 424 f; SCHANZ, IV, 119/26.

[7]) *„De errore profanarum religionum"*, Ausg. v. ZIEGLER, 1908 (dazu WEYMAN in Berl. phil. Wochenschr., 1909, 778/81); MOORE, *Jul. Firm. Mat.* Diss., München 1897 A. MÜLLER, *Zur Überlief. d. Apol. d. Firm. Mat.* Diss., Tüb. 1908; BURCKHARDT, *Die Zeit Const. d. Gr.*, 1880[2], 180 ff; 230 Anm. 2; 361; FRIEDRICH, *in Jul. Firm. Mat. etc. libell. quaest.* Diss., Gießen 1905.

entstanden. Wir haben hier bei FIRMICUS MATERNUS die typische Wandlung vom neuplatonischen, auf dem Gebiete der Astrologie schriftstellernden Heiden zum fanatischen Bekämpfer der heidnischen Religion, der nun (etwa 346) sich wie die alten Apologeten an die Kaiser Constans und Constantius wendet. Aber hier ist aus der Bittschrift um Licht und Luft für das Christentum die lebhafte, von Fanatismus getragene Aufforderung an die Kaiser geworden, den heidnischen Kulten, insbesondere dem Mysterienwesen, wenn nötig mit Gewalt, entgegenzutreten, denn nur so könnten Staat und Religion auf die Dauer geschützt werden. Aber in diese Richtung drängte auch das ganze staatliche Interesse. Und wenn noch 382 der heidnische Rhetor SYMMACHUS[1]) gegen die Entfernung des Altars der Victoria aus dem römischen Senatssitzungssaale eintrat, ist der Heide schon zum keineswegs siegesgewissen Apologeten für das Heidentum geworden[2]), und AMBROSIUS[3]) kann ihn 383 in Form der Epistel[4]), PRUDENTIUS[5]) († ca. 410) gar nur in einer versifizierten Apologie[6]) zurückweisen.

Auf diesen vielbetretenen Wegen konnte nur ein großer Geist literarisch etwas Neues und Eigenartiges schaffen; und auch auf diesem Gebiete bewährt sich die originale, geistig und literarisch schöpferische Kraft AUGUSTINS.[7]) Für meine Empfindung ist doch die größte Apologie der alten Kirche AUGUSTINS Werk „*Über den Gottesstaat*“[8]) (in 22 Büchern allmählich geschrieben 413—26), weniger durch ihre Gelehrsamkeit, die noch nicht einmal immer aus den ersten Quellen geschöpft ist, sondern vor allem hinsichtlich des apologetischen Gesichtswinkels und der großen allumfassenden Konzeption. Auch hier haben wir Apologie gegen ganz bestimmte Vorwürfe, vor allem gegen den längstgehörten Vorwurf, daß an allem Unglück des römischen Reiches die Christen schuld seien. Und glänzend ist es,

[1]) Vgl. über ihn SCHANZ, IV, 109/19 und oben S. 165.

[2]) Für diese Gedanken des Symmachus sind am wichtigsten d. sog. *Relationes* vom Jahre 384/5 (besonders Nr. 3); Ausg. von W. MEYER, 1872; SCHANZ, IV, 115/6.

[3]) Vgl. oben S. 49,1.

[4]) Ambrosius ep. lib. I, 18; Ausg. M. l. 16.

[5]) Vgl. oben S. 50,2.

[6]) Vgl. unten § 87, 2, a und c.

[7]) Vgl. oben S. 49,4.

[8]) „De civitate Dei“, Ausg. im CSEL, 40, von E. HOFFMANN, 1899 f (dazu JÜLICHER, ThLZ, 1900, Nr. 4); v. DOMBART, 1877 [2], 1905/9 [3]; deutsch in BKV, August. Bd. 2/3. — EBERT, 223/38; BIEGLER, *Die civitas Dei d. hl. Aug.*, 1894; SEYRICH, *Die Geschichtsphilosophie Aug. etc.*, 1891; H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte; ein Kommentar zu Augustins de civitate dei* 1911.

wie es AUGUSTIN versteht, von höheren Gesichtspunkten aus diesen Vorwurf als hinfällig darzulegen, indem er zeigt, wie Glück und Heil weder für einzelne noch für Völker im Heidentum gefunden werden können. Dabei aber, bei der Negation, bleibt AUGUSTIN wie die größeren Apologeten nicht stehen, sondern er erweitert seine Apologie zu einem großen, von geschichtsphilosophischen Ideen getragenen Gegensatze zwischen dem Gottesreiche und dem Weltreiche und es ergibt sich ihm als Ziel der Geschichte der Sieg jenes Reiches über dieses, so daß schließlich Gottes Wirken in der Welt als das entscheidende Motiv der Weltgeschichte erscheint. Augustin verstand es auch hier bei der Apologie, trotz alles Zusammenhanges mit ihrer literarischen Vergangenheit, sich von den Fesseln der Tradition freizumachen und die alten Fragen und Probleme in einer einheitlichen Gesamtanschauung zu betrachten, in einer Auffassung, welche Staat und Römertum doch schließlich nicht als Feinde, sondern als den Boden des Gotteswirkens betrachtete. Trotz aller Breite und Weitschweifigkeit des langsam entstandenen Werkes haben wir doch auch hier wieder die Empfindung, das Werk eines Meisters vor uns zu haben, der nicht bloß die Gedanken, sondern auch Form und Wort meistert.

Höher konnte die lateinische Apologie nicht führen. Wenn SALVIANUS[1]) von Massilia (ca. 450) in 8 Büchern *„über Gottes Weltregierung"*[2]) schrieb, so war die Fragestellung lediglich die AUGUSTINS und die Antworten fielen nur deshalb für das gegenwärtige Römertum weniger günstig aus, weil SALVIANUS von vornherein eine andere Stellung zu ihm einnahm, indem er in dem Untergange des Römerreiches schließlich doch nur die gerechte Strafe des Himmels, eben einen Beweis der Weltregierung Gottes sah. Man führte eben nur noch alte Gedanken fort oder verwandelte sie in gangbare Münze. So hatte schon PAULUS OROSIUS 417—418 die geschichtliche Seite des Werkes Augustins weitergeführt in der apologetischen Geschichtsbetrachtung seines Werkes *„Geschichten gegen die Heiden"*.[3]) Auch in der Predigt wandte man die apologetischen Gedanken praktisch an, so etwa MAXIMUS V. TURIN[4]) (um 450) und etwa

[1]) Vgl. oben S. 52,2.

[2]) *„De gubernatione Dei libri* VIII, Ausg. in CSEL, 8 von PAULY, 1883; deutsch in BK V.

[3]) Vgl. oben S. 51,6 und S. 100.

[4]) Maximus, Bischof v. Turin, † nach 451; eifrige seelsorgerische Tätigkeit; Ausg. seiner Predigten M. l. 57; darunter eine antijüdische Predigt M. l. 57, 793/806. — SCHMID, RE[3], 12, 471.

später MARTIN V. BRACCARA[1]) († 580) in seiner berühmten Predigt *„über die Besserung der Bauern"*. Aber auch hier, wo der Aberglaube suevischer Bauern bekämpft wird, wirkten die Traditionen des klassischen apologetischen Kampfes zwischen der antiken Welt und dem Christentume nach. — Weitergeben apologetischer Fragen und Antworten, Weiterwirken auch der allgemeinen Form, vor allem mit dem Hervortreten lebendig rednerischen Charakters, das ist ein spezifisches Charakteristikum dieser ganzen apologetischen Literatur. Aber es ist doch eigentümlich, wie alte Formen und Gedanken neu werden und eigenartig in den Händen eines Meisters, wie etwa AUGUSTIN.

§ 42. Die Apologien gegen die Juden.[2])

Es hat, wie es scheint, doch kein wirklich großer Zwang für das Christentum zur literarischen Verteidigung gegen das Judentum bestanden. Es nimmt daher in der alten Zeit die antijüdische Literatur keineswegs den Charakter scharfer antisemitischer Streitschrift an, sondern bei allen lebhaften Exklamationen gegen die Juden hat man doch immer mehr oder weniger den Eindruck, es eigentlich mit einer innerkirchlichen Auseinandersetzung zu tun zu haben, mit einem Sich-selbst-klar-werden des Christentums über das mit den Juden Gemeinsame und das von ihnen Trennende. Damit hängt es zusammen, daß die antijüdische Apologie sehr oft die Form des Dialogs und damit den Charakter der weniger streitenden als überlegenden und auch den Gegner bis zu einem gewissen Grade anerkennenden Auseinandersetzung bekommt, wo nun freilich meist dem Juden die Rolle des Besiegten zufällt. Wir werden nachher von diesen Dialogen gesondert reden. Die Kunstform des Dialogs leitet die antijüdische Literatur ein und ihr folgt erst nach die Apologie in Form des apologetischen Traktats.

Schon der Apologet MILTIADES[3]) soll (um 165) zwei verlorene Bücher *„gegen die Juden"*[4]) geschrieben haben und es ist möglich,

[1]) Martin v. Braccara oder Braga, Abt des nordspanischen Klosters Dumio, seit 572 Bischof v. Braga; eifriger Bekämpfer des Arianismus, auch Schriftsteller. — Gesamtausg. fehlt; vgl. M. l. 72, auch 73, 74, 84, 130; Ausg. d. Schrift *„De correctione rusticorum"* von C. P. CASPARI, Christiania 1883; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 566f.; R. SEEBERG, RE[3], 12, 385/8.

[2]) Vgl. dazu HARNACK, TU 1, 3, 1883.

[3]) Vgl. oben S. 219,4.

[4]) Nach Eus. 5, 17,5.

daß HIPPOLYT[1]) († ca. 235) einen *„Beweis gegen die Juden"*[2]) schrieb, aus dem wir vielleicht ein später bearbeitetes Stück haben. Wohl schon vor ihm (vielleicht noch vor 200) schrieb TERTULLIAN[3]), damals noch katholischer Christ, eine Apologie *„gegen die Juden"*[4]), die ihre Veranlassung auf eine stattgehabte Disputation zwischen einem Christen und einem jüdischen Proselyten zurückführt, deren Auseinandersetzung Tertullian nun vertiefen will, indem er zunächst einmal das Gesetz der Vergeltung im AT durch das Gesetz der Liebe aufgehoben erweist; später hat er selbst (oder ein anderer?[5]) auf Grund von Ausführungen im 3. Buche der Schrift (Tertullians) „gegen Marcion"[6]) dem Werke einen zweiten Teil angefügt, der AT und NT als Weissagung und Erfüllung einander gegenüberstellt. — Die beiden ersten Bücher des Werkes des CYPRIAN[7]) *„an Quirinus"*[8]) (auch *„Bücher der Zeugnisse gegen die Juden"* genannt) können als Apologie gegen das Judentum bezeichnet werden. Es wird aber überhaupt nicht ein einheitlicher Typus der antijüdischen Apologien geschaffen; bald sehen wir einen Apologeten als Prediger auftreten, wie in der (fälschlich unter den Werken des CYPRIAN stehenden) Predigt *„gegen die Juden"*[9]), die vielleicht der römische Gegenbischof Novatian[10]) (um 250) geschrieben hat, bald irgendeinen Mann aus dem Volke, der wohl um dieselbe Zeit im Vulgärlatein eine Abhandlung *„über die Berge Sinai und Zion"*[11]) schreibt, in eigentümlicher Allegorese den Gegensatz von altem und neuen

[1]) Vgl. oben S. 46,2.

[2]) Ausg. bei LAGARDE, *Hipp. Rom.* 1858, 63/8; vgl. BONWETSCH, RE[3], 8, 131, Zeile 44/56; DRÄSEKE, *Zu Hippolytos' Demonstratio adv. Judaeos*, im Jahrb. f. prot. Theol., 1886, 456/61; BARDENHEWER, II, 519.

[3]) Vgl. oben S. 46,4.

[4]) Ausg. v. OEHLER, II, 1854, 699ff. — BONWETSCH, RE[3], 19, 541; für Echtheit der ganzen Schrift einschließl. Kap. 9—14 NOELDECHEN, TU 12,2, 1894; für Unechtheit der ganzen Schrift HAUCK, *KG Deutschlands* I[2], 89 Anm. 2; für echte Bestandteile in 9/14 BONWETSCH a. a. O., EINSIEDLER, *De Tertulliani adv. Jud. libro.* Diss., Augsburg 1897 und BARDENHEWER, II, 357/9.

[5]) So KRÜGER GGA 1905, 31ff.

[6]) Vgl. unten § 47,2.

[7]) Vgl. oben S. 47,1.

[8]) *„Ad Quirinum"* oder *„Testimoniorum libri adv. Judaeos"*. Ausg. v. HARTEL, I, 33/101; vgl. BARDENHEWER, II, 423/5.

[9]) *„Adversus Judaeos"*; Ausg. HARTEL, Op. Cypr. III, 133/44. — Vgl. HARNACK, TU 20, 3, 1900, 126/35; JORDAN, Archiv f. lat. Lexikographie 13, 1, 59/68; BARDENHEWER, II, 441f.

[10]) Vgl. oben S. 47,2.

[11]) *„De montibus Sina et Sion"*; Ausg. Hartel, ib. III, 104/19. — Vgl. HARNACK, ib. 135/47; TURNER im JThSt 7, 1906, 597ff.

Bunde entwickelnd, bald sehen wir KOMMODIAN[1]) (um 320 oder später?) in seiner versifizierten Apologie auch die Wendung gegen die Juden nehmen, bald einen sonst unbekannten CELSUS, der eine lateinische Übersetzung des verlorenen Dialogs zwischen Jason und Papiscus[2]) geschrieben hat, an einen Bischof Vigilius (im 3. Jahrh. oder erst im 5.?) einen langen Brief *„über den Unglauben der Juden"*[3]) schreiben, mit welchem er wohl zugleich die Übersetzung übersandt hat. — Und nicht anders ist es bei den Griechen! GREGOR VON NYSSA und CHRYSOSTOMUS bekämpfen gelegentlich auch die Juden, DIODOR VON TARSUS[4]) († vor 394) schreibt die verlorene Schrift *„gegen die Juden"*.[5]) Erst die beginnende mittelalterliche Epoche gab Anlaß zu einer größeren Bewegung, welche sich in Streitschriften gegen das Judentum bemerkbar machte, sowohl im griechischen Osten wie im Abendlande, und zwar etwa seit dem 7. Jahrh. ISIDOR VON SEVILLA[6]) († 636) und vor allem AGOBARD VON LYON[7]) († 840) nehmen unter ganz neuen Verhältnissen die Apologie oder, besser gesagt, die Polemik gegen das Judentum auf; es ist der aus den besonderen sozialen Verhältnissen Südfrankreichs zu erklärende lebhafte Antisemitismus, der bei AGOBARD und so manchem seiner Nachfolger das Wort führt, wo dann nichts mehr von der ruhigen akademischen Erörterung etwa des antijüdischen Dialogs zu spüren ist.

VI. Kapitel. Der Dialog.

§ 43. Allgemeines.

Wir müssen hier gleich einer Form gedenken, welche zu gleicher Zeit in der altchristlichen Literatur auftaucht, wie die eben behandelten apologetischen Verteidigungsreden des Christentums, nämlich des *Dialogs*, einer neuen Form der antiken Literatur, welche

[1]) Vgl. oben S. 48,1 u. § 87,2b.

[2]) Vgl. unten § 44, 1.

[3]) *„Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate"*; Ausg. von HARTEL, ib. III, 119/32.

[4]) Vgl. oben S. 44,4.

[5]) Nach Suidas ed. BERNHARDY, Tom. I, 1379 ff.

[6]) Vgl. oben S. 53,1; vgl. *„de fide catholica contra Judaeos l. II.*, Ausg. M. l. 83, 449 ff. — R. SCHMID, RE[3], 9, 450.

[7]) Agobard, Bischof v. Lyon, † 840; vgl. HAUCK, RE[3] 1, 246/8. Zu den 5 antijüdischen Schriften Agobards (Ausg. M. l. 104) siehe R. ENGE, *Agobardi Lugd. cum Judaeis contentio.* Diss., Leipz. 1888; WIEGAND, *Agobard v. Lyon und die Judenfrage*, 1901.

das Christentum sich zu eigen machte und nun für seine Zwecke benutzte. Der Dialog hatte eine lange Geschichte hinter sich, die sich keineswegs nur auf griechischem Boden vollzogen hatte. Aber es ist natürlich ausgeschlossen, für den christlichen Dialog etwa die Einwirkungen als direkte Einwirkungen heranzuziehen, die von der dialogisch verfaßten, alttestamentlichen Schrift, dem *Buche Hiob* (auch dem *hohen Lied*) und etwa jüdischen Schulgesprächen des 1. Jahrh. ausgegangen sind.[1]) Der Dialog christlichen Inhalts muß entwicklungsgeschichtlich einfach aufgefaßt werden als ein Gewächs auf dem Boden der griechischen und lateinischen Literatur, in seinen Arten, Formen, seinem Stile usw. von dorther völlig bestimmt. Wie einst die Einflüsse der Persönlichkeit des Sokrates die Blütezeit des griechischen Dialogs veranlaßt hatten, wie überhaupt die Philosophie und Weltanschauung der eigentliche Lebensnerv dialogischer Literatur gewesen ist seit Hiobs Tagen, so ist es nicht wunderbar, daß das Christentum in seinen Weltanschauungskämpfen zu diesem Mittel griff, und zwar sowohl dem Judentume wie dem antiken Heidentume, wie selbst später innerchristlichen Bewegungen gegenüber. Griechen, die in der Schule der Rhetoren gebildet waren, oder doch wenigstens unter einigem Einfluß von dorther standen, haben diese Form dem Christentum zugeführt. Damit ist ja freilich nur die literarische Form als Ganzes erklärt. Aber wieweit der einzelne Dialog Wiedergabe eines wirklich gehaltenen Gesprächs gewesen ist, das müßte im einzelnen festgestellt werden; freilich gehen die Meinungen gerade an diesem Punkte schon bei den antiken Dialogen sehr auseinander, und ähnlich ist es bei den christlichen Dialogen, so daß eine scharfe Scheidung zwischen „wirklichen“ und „fingierten“ Dialogen von vornherein nicht möglich ist. Genau so wie sich Justin mit Trypho, Caecilius mit Oktavius im Dialog unterhalten, hat gewiß nie ein Gespräch stattgefunden. Aber die hier verhandelten Gegenstände sind gewiß unendlich oft damals verhandelt worden zwischen Heiden, Juden, Gnostikern usw., zwischen Gelehrten und Ungelehrten. Auch das ist nicht zu leugnen, daß oft hinter dem einzelnen Dialog bestimmte historische Gestalten, vielleicht auch ein bestimmtes Gespräch steht, aber das hindert nicht, daß wir doch im allgemeinen die vorhandenen Dialoge in der uns vorliegenden, meist irgendwie künstlerischen Form als reine Erzeugnisse der Literatur und nicht als stenographische oder aktenmäßige Wiedergabe wirklicher Gespräche auffassen.

[1]) Vgl. Fries, *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon*, 1904.

Es wäre interessant, der von Hirzel (s. u.) nicht gestellten Frage nachzugehen, ob vielleicht von der Benutzung des Dialogs durch die altchristliche Literatur eine Rückwirkung ausgegangen ist, auf den Dialog überhaupt. Ich glaube aber, man müßte mit solcher Behauptung sehr viel vorsichtiger sein, als etwa Zöckler; die Nachblüte des Dialogs in Griechenland und im Abendlande beginnt schon in der Kaiserzeit, im 1. und 2. Jahrh., und die Christen waren nun einmal die Nachahmer der gegebenen Form. Freilich brachten sie einen neuen großen Stoff, der vielseitig belebend auf die Literatur gewirkt hat, aber formal zehrte hier das Christentum durchaus von der antiken Literatur, und hat auch die Form des Dialogs vor schnellem Verfall nicht bewahren können. Wie stark auch in dieser Form das Christentum nachahmend war, kann man daran erkennen, wie ganze antike Dialoge in ihrem Einzelaufbau z. B. von Methodius nachgeahmt wurden, und wie auch der ganze Apparat des antiken Dialogs: Szenenschilderung, Schiedsrichtererwählung, philosophisch-rethorische Haltung usw. von daher mit übernommen wurden, was man je und je in den Dialogen im einzelnen nachweisen kann.

Nur nebenbei sei noch auf folgendes hingewiesen: Dialogischer Charakter findet sich oft in Schriften, die als Ganzes anderen Gattungen zuzuweisen sind. So erinnern Predigten und Diatriben stellenweise an Dialoge, indem der Gegner redend eingeführt wird und so die Rede Wechselrede wird. Interessant ist noch die Beobachtung, daß Eusebius (K G III. 38, 5) die klementinischen Homilien (u. Rekognitionen? oder eine ihrer Quellen?[1]) als *„Dialoge des Petrus und Apion"* charakterisiert. Der Disput des Petrus, der als scharfer Dialektiker auftritt, mit dem Grammatiker Appion findet sich ja tatsächlich in den Homilien. Gerade in diesem Ausdruck „Homilie" für den Dialog liegt vielleicht das Nachwirken antiker Tradition vor (vgl. Hirzel I, 65 6). Gerade darin, daß wir die klementinischen Rekognitionen und Homilien so schwer literarisch einordnen können, liegt der klarste Beweis, daß in ihnen das verschiedenartigste literarische Material zusammengeflossen ist, verschiedenartiger als man es sich wohl heute schon vorstellt; auch die gnostische Dialogliteratur hat eingewirkt.

Fries, *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon*, 1904; Rud. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 Bde., Leipzig 1895; besonders Bd. II, S. 366—380, *Der Dialog in der altchristlichen Literatur* (leider fehlt hier die Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung); Zöckler, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, Gütersloh 1893; derselbe, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh 1907.

[1]) Vgl. oben S. 82.

§ 44. Der griechisch-christliche Dialog.

1. Die Anfänge in der Apologetik. Zur Verteidigung der Wahrheit des Christentums hat man seit der Mitte des 2. Jahrh. den Dialog benutzt, nicht früher, weil erst in dieser Zeit die Periode begann, in der man stärker das Bedürfnis fühlte, in rein gedankenmäßiger, dogmatisch-philosophischer Weise die „Philosophie" des Christentums als der des antiken Heidentums überlegen darzustellen, weil jetzt erst das Christentum begann, die Kreise der höheren Kultur der Antike zu schneiden.

Ein gewisser, nach Herkunft und Charakter nicht weiter zu bestimmender Christ ARISTON VON PELLA scheint als der Erste etwa um das Jahr 140 einen Dialog christlichen Inhalts geschrieben zu haben mit dem Titel *„Disput über Christus zwischen Jason* (Christ) *und Papiscus* (Jude)"[1]; dieser griechische Dialog ist nicht erhalten geblieben und mit seiner Rekonstruktion aus späteren Schriften wird man recht vorsichtig sein müssen. Gehandelt hat es sich in dem Dialog darum, ob in Christus die Weissagungen der Propheten erfüllt sind und es ist erklärlich, daß der Dialog mit dem Siege des Christen endigt. Aber über den literarischen Charakter im einzelnen können wir nichts sagen.

Vielleicht ist von da aus die literarische Einwirkung ergangen, welche den philosophischen Apologeten JUSTIN den Märtyrer[2] († ca. 165) zu seinem umfangreichen, ursprünglich wohl aus zwei Büchern bestehenden *„Dialog mit dem Juden Tryphon"*[3] veranlaßte, der uns zum größten Teil, aber doch am Anfang und in der Mitte verstümmelt, im griechischen Urtexte überliefert ist (geschrieben ca. 155—160). An zwei Tagen streiten hier Christ und Jude miteinander in längeren Ausführungen über das jüdische Gesetz, über die Anbetung Christi, bis zu der Aufforderung an den Juden und seine Genossen, dem Christentume beizutreten, das die wahre Erfüllung der Hoffnungen Israels bringe. Eingekleidet war der Dialog ursprünglich in eine Widmung und Erzählung an einen gewissen Markus Pompejus, und hierbei hat dann auch in unserem Texte Justin zur Einleitung die

[1]) Die Zeugnisse über den Dialog bei OTTO, Corp. apol. 9, 349/64; dazu HARNACK, TUI 1/2, 1882, 115/30. — Vgl. HARNACK, TU 1, 3, 1883; derselbe, Chron. I, 268f; ZAHN, FGK 4, 1891, 308/29; CONYBEARE, *The Dialogues of Athanasius etc.* Oxford 1898; BRATKE, SBer. Wien. Akad., 148, 1904, 1ff; BARDENHEWER, I, 186/90.

[2]) Vgl. oben S. 39,1.

[3]) Ausg. v. OTTO, Opera Justini[3]; Sonderausg. v. ARCHAMBAULT (mit französ. Übers.), Paris 1909 (3,50 fr.); vgl. ZAHN, ZKG 8, 37/60; HARNACK, Chron. I, 274/84.

Geschichte seines Lebens und seiner Bekehrung erzählt; er sei durch viele philosophische Schulen gegangen, und schließlich über Plato zum Christentume gekommen. Reine Erfindung ist gewiß dieser Dialog nicht gewesen und die Identifizierung des Juden Tryphon mit dem bekannten Rabbi Tarphon wird gewiß zu Recht bestehen, aber trotzdem bleibt der Dialog, wie er uns vorliegt, ein künstliches, ich wage nicht zu sagen „künstlerisches" Gebilde, denn die Kunst dieses Dialogs ist wirklich nicht groß. Zwar kann man im einzelnen nachweisen, wie der Verfasser den Traditionen des griechischen Dialogs in Aufbau und Einkleidung folgt, aber er hat diese Form doch nicht zu meistern gewußt; seine eigenen langen Reden wirken wie Abhandlungen, nicht wie lebendiges Gespräch, so daß wir durch den ganzen Dialog eine starke Diskrepanz zwischen großem künstlerischen Wollen und dem nicht entsprechenden Können bemerken.[1])

2. Bis zur Zeit des Methodius. Gnostizismus und Montanismus brachten seit der Mitte des 2. Jahrh. mancherlei Streitigkeiten in die Gemeinden; so sehen wir den Dialog nunmehr auch im Dienste innerchristlicher Apologetik verwendet werden. Bereits zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrinus (199—217) sehen wir einen gewissen CAIUS VON ROM einen *griechischen Dialog* in Rom schreiben, der sich *gegen* die Anschauungen des Montanisten *Proklus* richtete, aber bis auf ein paar Fetzen verloren gegangen ist.[2]) Dann sehen wir im Gnostizismus des 2. und 3. Jahrh., der vom griechischen Geiste stark berührt war, diese Form mehrfach auftauchen. Aus irgendwelchen gnostischen Kreisen und aus der Zeit vor 180 stammt der nach Celsus von Origenes erwähnte *„himmlische Dialog"*[3]), von dem wir wenigstens ein paar Sätze haben, nach denen wir aber nicht beurteilen können, ob es sich um einen mythischen Dialog handelt, und ob vielleicht hier ein literarischer Zusammenhang mit Schriften wie den Göttergesprächen LUKIANS[4]) vorliegt, die in der Zeit um 166 entstanden sein werden. Wir wissen weiter von der

[1]) Die dialogische Form der verlorenen 5 Bücher *„an die Griechen"* des Apologeten APOLLINARIS VON HIERAPOLIS (um 170, vgl. oben S. 219,5) ist mindestens sehr zweifelhaft, erscheint mir direkt unwahrscheinlich; vgl. NICEPHORUS KALLISTI, KG 10, 14 (hrsg. v. Fronton le Duc, 1630); dazu HARNACK, I, 245; BARDENHEWER, I, 265.

[2]) Die Fragmente z. B. bei ROUTH, Rel. Sacrae II², 123/58; Fragmente einer Gegenschrift des Hippolyt. in Gr. Chr. Schr. Hippolytos I, 2, 241/7 in deutscher Übersetzung der 7 syrischen Fragmente; vgl. ZAHN, GK II, 2, 973/91; HARNACK, TU 6, 3, 1890, 121/33; derselbe, Chron. II, 206f.

[3]) *„Οὐράνιος διάλογος"*, vgl. Celsus bei ORIGENES *„gegen Celsus"* 8, 15.

[4]) Vgl. bei CHRIST, *Griech. Literaturgesch.*; Ausg. des LUCIAN z. B. von JAKOBITZ, 1836/41.

Existenz syrischer, ins Griechische übersetzter, gegen die Marcioniten u. a. gerichteter Dialoge des syrischen Gnostikers BARDESANES[1]) († ca. 223) und haben aus seiner Schule vielleicht von einem gewissen PHILIPPUS einen syrischen Dialog *„Buch der Gesetze der Länder"*, ursprünglich wohl *„über das Schicksal"*[2]) genannt und vielleicht zuerst griechisch geschrieben, der sich gegen den Fatalismus des Astronomen Awida richtete. Zu seiner eigenen Verteidigung hat dann der Gnostizismus des 3. Jahrh. eine Art Dialog, die *„Pistis Sophia"*[3]), geschaffen, der, aus ophitischen Kreisen stammend, uns nur in koptischer Übersetzung vorliegt und zwar in vier Bücher (übrigens nicht einheitlich, das vierte Buch ist älter) geteilt und wahrscheinlich auf älteren Stücken fußend. Jesus soll danach nach seiner Auferstehung noch elf Jahre mit seinen Jüngern gelebt haben und in dieser Zeit soll er die hier wiedergegebenen Unterredungen mit den Jüngern und der Maria Magdalena gehabt haben, bei denen Jesus den Jüngern die Lehren der ophitischen Gnosis mitteilte. Hier scheint nun aber die dialogische Tradition weniger wirksam gewesen zu sein, als das gnostische und apokryphe Interesse, das wir gelegentlich auch in den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, vor allen in den clementischen Homilien und Rekognitionen in Dialogform auftreten sehen. Es muß aber doch jedenfalls vom Gnostizismus ein eigentümliches Leben ausgegangen sein, das in lebendigen Fragen und Disputen immer neue Nahrung fand, und das hat auch auf die Großkirche zurückgewirkt.

Wir wissen von zahlreichen, wirklich gehaltenen Disputationen, an denen ORIGENES[4]) teilnahm, so von einer Disputation mit gelehrten Juden in Gegenwart mehrerer Schiedsrichter[5]), vor allen aber von drei Disputationen mit Häretikern, nämlich 1. einer Disputation mit einem gewissen Bassus[6]), 2. einer vielleicht 240 in Athen

---

[1]) Vgl. oben S. 58,2; über die Dialoge berichtet Eus. 4, 30, 1.

[2]) *„Περὶ εἱμαρμένης*, Ausg. v. NAU, *Bardesane l'astrologue* etc., Paris 1899; neue Ausg. (mit lat. Übers.) v. NAU u. NÖLDEKE in Patrol. Syr. I, 2, 1907, 490/658; deutsch bei A. MERX, *Bardesanes von Edessa*, 1863, 25/55; HARNACK, II, 130f; vgl. HAASE, TU 34, 4, 1910 (hier S. 9—50 bes. wichtige Erörterung des literarkritischen Problems).

[3]) Ausg. koptisch u. lateinisch von PETERMANN u. SCHWARTZE, 1851; deutsch v. K. SCHMIDT in Gr. Chr. Schr. „Koptisch-gnostische Schriften" I, 1905. — HARNACK, *„Über das gnostische Buch P. Soph.*, TU 7,2, 1890; derselbe, Chron. II, 193/5.

[4]) Vgl. oben S. 40,3; vgl. zum folg. BARDENHEWER, II, 130 u. 132f.

[5]) Nach ORIGENES, *gegen Celsus* 1, 45.

[6]) Nach dem Briefwechsel zwischen Origenes (c. 2 an Afr.) u. Jul. Afric. (c. 1 an Orig.), vgl. oben S. 158f.

gehaltenen Disputation mit einem Valentinianer Candidus[1]) und 3. von einer um 244 gehaltenen Disputation mit dem Bischof Beryllus von Bostra.[2]) Die Disputationen scheinen sämtlich protokolliert zu sein, die *Protokolle* aber haben sich nicht erhalten. Literargeschichtlich aber ist es von hoher Wichtigkeit, daß hier die literarische Form des Dialogs wieder in lebendigste Fühlung zum wirklichen Leben tritt.

Und nun führt eine geschlossene Tradition des Dialogs herab bis ins 4. Jahrh. Der Origenesschüler GREGORIUS der Wundertäter[3]) († ca. 270) benutzte die Dialogform in seiner nur syrisch erhaltenen, ursprünglich griechisch geschriebenen Schrift „*An Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes*“[4]), die ein Gespräch Gregors mit Theopompus ist, in welchem in rein apologetischem Interesse gegenüber dem Heidentume die Möglichkeit des Leidens Christi dargelegt wird. Die Dialogform erscheint hier als Einkleidung mit Nachwirkung klassischer Traditionen.

Nach diesen Vorgängern kann es uns nicht wundernehmen, daß wir einige Jahrzehnte später der großen Dialogschriftstellerei des Bischofs METHODIUS VON OLYMPUS[5]) in Lycien († ca. 311) begegnen, „dem“, wie Hirzel sagt, „diese Form des Dialogs . . . . . hierin fast einem zweiten Platon der treue und notwendige Ausdruck seines Denkens war“. Wir wissen leider über sein Leben zu wenig, daß wir die literarischen Einflüsse, die dahin wirkten, abschätzen können; aber bei diesem Origenesgegner sind literarische Einflüsse von ORIGENES her anzunehmen und ein literarischer Zusammenhang mit der genannten Schrift des GREGORIUS scheint mir sicher zu sein, aber stärker noch wirkte die antike Tradition, vor allem die Kenntnis der platonischen Dialogschriftstellerei. Wir wissen von mindestens *fünf Dialogen* des METHODIUS, aber bis auf einen Dialog und Bruchstücke anderer ist der griechische Urtext verloren; aber wir haben altslavische Übersetzungen, die freilich das Original nur in verkürzter Form wiedergeben. Im Urtexte ganz erhalten ist „*Das Gastmahl der zehn Jungfrauen oder über die Jungfräulichkeit*“.[6]) In den Gärten der Arete findet ein Gastmahl statt, von dem die Jungfrau Gregorium

[1]) Nach RUFIN, *De adulter. libr. Orig.*: ein Gegner fälschte sogar das Disputationsprotokoll.

[2]) Vgl. Eus. 6, 33,3 u. Hieronymus, 60.

[3]) Vgl. oben S. 41,2.

[4]) Ausg. d. syr. Textes bei PITRA, *Anal. sacra* 4, 103/20, 360/76; deutsch v. RYSSEL, *Greg. Thaumaturgos*, 1880, 71/99.

[5]) Vgl. oben S. 41,3.

[6]) συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας; Ausg. v. JAHN, *S. Methodii opera et S. Methodius Platonizans*, 1865; CAREL, *S. Methodii Pat. Convivium etc.* Diss., Paris 1880.

dem Verfasser, der sich Eubulius nennt, erzählt. Zehn Jungfrauen preisen dabei die Herrlichkeit der Keuschheit, die achte Jungfrau Thekla trägt den Preis beim Lobpreis davon und stimmt einen Hymnus auf Christus[1]) an. Die Abhängigkeit des Dialogs von PLATOS *Symposium* liegt auf der Hand; an die Stelle des Themas vom Eros ist als christliches Widerspiel der Liebe die keusche Jungfräulichkeit getreten. Stil, Sprache und phantasievolle Ausschmückung suchen das Werk zur klassischen Schönheit zu erheben, aber die Lebendigkeit und Tiefe und wechselvolle Schilderungskraft von PLATOS Werk ist hier nicht erreicht; wir haben es mit einem Epigonen zu tun, der eine hohe künstlerische Form nicht mit dem gleichen Formengefühl meistern kann; es klafft ein Widerspruch zwischen dem Versuche klassischer Formengebung und dem asketischen Inhalte, aber etwas zu scharf ist es doch, wenn WILAMOWITZ den Dialog „ein lächerliches Denkmal von Impotenz und Geschmacklosigkeit" nennt.

Teilweise griechisch, fast ganz altslavisch erhalten ist des METHODIUS Dialog *„über Gott, die Materie und den freien Willen"*[2]), der ein Gespräch zwischen einem Orthodoxen und zwei Valentinianern über den gnostischen Dualismus und Determinismus darstellt. In griechischen Bruchstücken erhalten, aber durch Übersetzungen im wesentlichen rekonstruierbar ist ein Dialog, dessen Titel wohl *„Aglaophon oder über die Auferstehung"*[3]) lautet und der formal, aber auch inhaltlich mir die erste Stelle unter den Dialogen des M. einzunehmen scheint. Lebendig, direkt aus dem Leben gegriffen ist die Situation, so daß man fast auf den Gedanken kommt, daß hier eine wirkliche Disputation die Grundlage des Dialogs bildet. Es handelt sich um die seit ORIGENES lebendige Frage um die Auferstehung des Leibes. Sehr fein wird ein christlicher Arzt Aglaophon, in dessen Klinik in Patara die Disputation stattfindet, zusammen mit einem gewissen Proklus von Milet als Gegner der Auferstehung des Fleisches und Verteidiger des ORIGENES eingeführt, während Eubulius (Methodius) und Memian den orthodoxen Standpunkt vertreten. So gewinnen wir ein äußerst lebendiges Bild der Art, wie man sich damals über Origenes auseinandersetzte. Eines Dialogs *„über den Aussatz"*[4])

---

[1]) Vgl. dazu unten § 82.

[2]) „*Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*", Ausg. v. BONWETSCH, *Methodius* I, 1/62 (griechische Fragmente und deutsche Übers. d. slav. Textes); dazu HOLL, TU 20, 2, 1899, 196. — Vgl. BARDENHEWER, II, 297/9.

[3]) '*Αγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως*". Ausg. von BONWETSCH a. a. O. I, 70/283.

[4]) Ausg. v. BONWETSCH a. a. O. I, 308/29 (slavischer Text in deutsch. Übers. und griech. Fragmente); vgl. derselbe, in Abhdl. Alex. v. Öttingen gew. 1898, 29/53.

und eines mit dem Titel *„Xenon“* [1]), von dem wir ein griechisches Stück (betitelt *„über das Geschaffene“*; die Identität ist trotz der verschiedenen Titel anzunehmen!) haben, sei hier nur gedacht mit dem Hinweise, daß in der eigentümlichen Bezeichnung des Origenes als Centaur in dem letzteren Dialog antike Dialogtraditionen nachwirken.

Von METHODIUS hat der Verfasser eines großen, aus fünf Büchern bestehenden Dialogs *„über den rechten Gottesglauben“* [2]), gelernt, der unter dem Namen des ADAMANTIUS überliefert ist; dieser griechische Dialog wird ca. 300—313 entstanden sein. Das Original ist aus der lateinischen Übersetzung und einer griechischen Überarbeitung im wesentlichen erkennbar. Hier wird ein Heide Eutropius zum Schiedsrichter des Gesprächs ernannt, und nun kämpft der orthodoxe Adamantius zuerst gegen zwei Marcioniten, bis Eutropius dem Adamantius den Sieg zuschreibt; dann kämpft A. gegen einen Bardesaniten und dann gegen zwei Valentinianer, wo dann wieder Eutropius die Gnostiker für besiegt erklärt und selbst in die katholische Kirche eintreten will. Die Streitgegenstände betreffen eine Reihe wichtiger gnostischer Prinzipien, Dualismus, Ursprung des Bösen usw. Der Verfasser bleibt unbekannt; wahrscheinlich scheint es mir, daß er den Origenes, den Eusebius als Adamantius (Mann von Stahl) bezeichnet, als Hauptunterredner einführen wollte, wie man gern typische, historische Namen in die Dialoge einzuführen pflegte.[3]) Die Kunst dieses Dialogs ist nicht sehr groß; es erscheint vielmehr die Dialogform lediglich als ganz äußerliche Einkleidung, die doch den Abhandlungscharakter nur mühsam verdeckt und außerdem auch noch an starker Unbeholfenheit in der Einführung der Personen, zumal der Valentinianer leidet.

Der philosophische Dialog, in dem auch der Gegner zu Worte kommt, scheint eine gewisse philosophische Ruhe über den Streitpunkt vorauszusetzen. So folgt der leidenschaftlich erregten apologetischen und polemischen Rede erst der vornehm-ruhige Dialog nach, bis er verblaßt zur reinen Literaturform. Von diesem Gesichtspunkte aus wird es mir verständlich, daß, soviel ich sehe, die heftigen Anfänge des arianischen Streites keinerlei dialogische

---

[1]) Ausg. v. BONWETSCH, *Methodius* I, 340/4.

[2]) *„Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως“*; Ausg. in Gr. Chr. Schr. von VAN DE SANDE BAKHUYZEN, *Adamantius* 1901. Vgl. ZAHN, ZKG 9, 193/239; derselbe, GK II, 2, 419/26; HARNACK, II, 149/51.

[3]) Anders z. B. BARDENHEWER *Patr.*[3] 146.

Literatur zeigen; erst die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts ist hier wieder produktiv.[1])

Aber es ist doch noch hier eines berühmten Dialogs zu gedenken, der sog. *„Archelausakten"*[2]), der sozusagen einen Reflex wirklicher Disputationen Manis mit christlichen Klerikern darstellt, aber erst über ein halbes Jahrhundert nach den Ereignissen den literarischen Niederschlag fand; und so handelt es sich in den wohl um 320 griechisch (oder syrisch?) von einem gewissen HEGEMONIUS geschriebenen, aber vollständig nur lateinisch erhaltenen Dialog zwischen dem Sektenstifter Mani und dem Bischof Archelaus von Kaskar u. a. Personen, Diodor, Marcellus u. a., nicht um die Akten einer wirklichen Disputation, sondern um eine auf Grund der Kenntnis der Gedanken des Manichaeismus ausgearbeitete Widerlegung desselben von katholischem Standpunkte aus. Die Dialogform ist auch hier lediglich Einkleidung; auch hier siegt der Katholik auf Grund des Urteils der Schiedsrichter über seinen Gegner. So wird hier der Dialog, wie so oft, zum Mittel der Polemik.

3. Der griechische Dialog seit dem 4. Jahrh. Wir sehen den Dialog wieder auftreten zu einer Zeit, wo christliche Rhetoren, gebildet in den Schulen der antiken Sophistik, bereiter waren, antike Traditionen fortzusetzen, als die vornicänischen christlichen Schriftsteller. In einer Zeit, wo seit 362 APOLLINARIS VON LAODICEA[3]) direkt darauf ausging, „eine christliche schöne Literatur" zu schaffen, um den Vorwurf zu entkräften, daß das Christentum hierin unproduktiv sei, kam auch der Dialog wieder zu Ehren.[4]) Wir haben

---

[1]) Der Dialog des *„Athanasius mit dem Juden Zacchaeus"* hat nichts mit Athanasius v. Alexandrien zu tun und ist nachkonstantinisch. Ausg. v. CONYBEARE in „Anecdota Oxon.", Class. Series P. 8, 1898; aber woher stammt der Dialog? Vgl. HARNACK, II, 197f; BARDENHEWER, I, 189f.

[2]) Ausg. v. Ch. H. BEESON, *Hegemonius, Acta Archelai*, 1906. — Vgl. KESSLER, *Mani* I, 1889, 87/177; NÖLDEKE, Z. d. deutsch. morg. Ges. 43, 537/41; HARNACK, II, 163f, 548f.

[3]) Vgl. oben S. 42,2.

[4]) Ich verweise, indem ich oben nur von dem Wichtigsten rede, nur noch auf APOLLINARIS V. LAODICAEA († ca. 390), *Die Evangelien und Briefe in platonischen Dialogen* nach Sokrates, KG 3, 16 (nicht erhalten); DIODOR VON TARSUS († vor 394), vgl. oben S. 44,4; JOHANNES CHRYSOSTOMUS († 407), vgl. oben S. 43,5; auf die *dialogartige Widerlegung von Schriften*, die wir bei BASILIUS DEM GROSSEN (vgl. oben S. 43,1, gegen Eunomius, vgl. u. § 49), CYRILLUS VON ALEXANDRIEN (gegen Julian, vgl. oben S. 44,3 und S. 236) u. a. finden; auf den Führer der skytischen Mönche um 520, JOH. MAXENTIUS (vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 474f, *Dialoge gegen die Nestorianer*, nur lateinisch erhalten, ob Original? Ausg. M. gr. 86, 115/58); auf den von einem Unbekannten geschriebenen, nicht erhaltenen *Dialog zwischen dem Apostelschüler Mnason* (act. 21, 16)

einen *lateinischen Bericht über eine Unterredung,* die der Laie Heraclianus mit dem arianischen Bischof Germinius von Sirmium über das Nicänum hatte[1]), in welchem der Laie dieses verteidigt. Der Bericht soll aus der Zeit um 366 stammen und gibt sich als *wirkliches Gespräch,* angeregt durch die arianischen Streitigkeiten, über die ja gerade in Sirmium mehrfach verhandelt war.

Der Dialog aber als literarische Einkleidung taucht in wirklich schöner Form auf bei GREGOR V. NYSSA[2]) († nach 394). Wir haben einen größeren Dialog *„über die Seele und die Auferstehung".*[3]) Die Fabel des Dialogs ist die, daß GREGOR nach dem Tode seines Bruders Basilius († 379) seine totkranke Schwester Makrina auf einem Landgute besucht, die dort als Leiterin eines Frauenvereins ihre Tage dem Herrn weiht; mit der Schwester redet er über das Wiedersehen nach dem Tode, aber nicht er selbst entwickelt die christliche Auferstehungsanschauung, sondern er ist gleichsam der advocatus diaboli und seine Schwester muß eindrucksvoll die Auferstehungshoffnung verkünden. Der Dialog mag sehr wohl eine historische Grundlage haben, aber wie er uns vorliegt, ist er ein auf Grund der platonischen Dialoge, vor allem des Prototyps der Unsterblichkeitsdialoge, PLATONS *Phaedon*[4]), abgefaßtes Literaturerzeugnis, das aber doch wieder einen der Höhepunkte christlicher Dialogschriftstellerei darstellt.

Auch in den Kampf dogmatischer Richtungen greift jetzt wieder der Dialog ein: so, wenn CYRILLUS V. ALEXANDRIEN[5]) († 444) u. a. in *sieben Dialogen* mit seinem alten Freunde Hermias *„über die heilige und wesensgleiche Trinität"*[6]) disputiert. Aber selbst zur Darlegung exegetischer Ergebnisse hat CYRILL den Dialog gebraucht

und dem Philosophen Philo (doch wohl spätes Erzeugnis?, vgl. HARNACK, I, 774); auf den umfangreichen, anonymen *Dialog zwischen dem Christen Timotheus und dem Juden Aquila* (5. Jahrh.?, hrsg. v. CONYBEARE a. S. 245 a. O.; vgl. dazu TAMILIA, *De Tim. Christ. et Aquil. Jud. dial.* Rom 1901; GOODSPEED in Journal of bibl. lit. 1905, 58/78) und auf den späten (7. Jahrh.) *Dialog zwischen den Juden Papiskus und Philo und einem christlichen Mönche,* hrsg. v. GIFFERT als Diss., New York 1889; vgl. ZAHN, FGK 4, 321/5 u. GOODSPEED in Amer. Journal of theol. 4, 1900, 796/802. — Vgl. HIRZELS Bemerkungen über eine Reihe von diesen.

[1]) *„Altercatio Heracliani laici etc"*, Ausg. v. CASPARI, *Kirchenhist. Anecdota,* 1883, 131/47.

[2]) Vgl. oben S. 43,3.

[3]) *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, Ausg. M. gr. 46, 12/160 u. von KRABINGER, 1837, deutsch in BKV.

[4]) Ausg. v. WYTTENBERCK, 1825.

[5]) Vgl. oben S. 44,3.

[6]) Ausg. M. gr. 75, 657/1124, deutsch in BKV.

in dem Werke *„über die Anbetung im Geist und in der Wahrheit"*[1]), in welchem in 17 Büchern N. T. und A. T. in Weissagung und Erfüllung zusammengestellt werden. THEODORET VON CYRUS[2]) († ca. 457) läßt in dem um 447 geschriebenen *„Der Bettler oder der Vielgestaltige"*[3]) den häretischen Monophysitismus in Gestalt eines Bettlers auftreten, weil dieser alle seine Häresien zusammengebettelt habe von allerlei Häretikern der Vergangenheit, und dem Bettler tritt, wie in so manchen anderen Dialogen, der siegreiche Orthodoxe gegenüber, der die antimonophysitische Christologie verteidigt; hier erscheint der Dialog als reine literarische Form der Polemik.

Aber besonders gern hat man doch die allgemeinen Fragen der Philosophie in Fortführung der antiken Philosophie insbesondere auf Grund der Anregungen des Neuplatonismus, in die Dialogform gekleidet. So wenn ein Unbekannter um 500 einen Dialog in zwei Büchern schrieb *„Hermippus oder über die Astrologie"*[4]), mit dem Ziele, die Notwendigkeit einer christlichen Astrologie im Sinne einer christlichen Naturphilosophie darzutun. AENEAS VON GAZA[5]) kehrte um 530 zu dem von GREGOR VON NYSSA behandelten Probleme zurück in seinem großen Dialoge *„Theophrastus oder von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes"*.[6]) Dieser Dialog zeigt sich trotz seines Gegensatzes gegen den Neuplatonismus und trotz seines Schlusses, der den Philosophen Theophrastus von dem Christen überwunden darstellt, inhaltlich, aber auch formal durchaus vom Neuplatonismus und der platonischen Dialogschriftstellerei abhängig, freilich ohne daß dieser Epigone mit seinem unlebendigen Dialog auch nur in einem Atem mit Plato zusammen genannt werden dürfte.

Von AENEAS erscheint wieder abhängig der juristische Rhetor, spätere Bischof ZACHARIAS VON MYTILENE[7]) († vor 553), der einen

---

[1]) Ausg. M. gr. 68, 133/1126.

[2]) Vgl. oben S. 44,6.

[3]) *ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος*, Ausg. M. gr. 83, 27/336; über die Quellen des Werkes vgl. SALTET in Rev. d'hist. ecclés. 1905, 289ff., 513ff., 741ff.

[4]) Ausg. v. KROLL u. VIERECK, 1895; vgl. ZÖCKLER, RE[3] 12, 65; KRUMBACHER[2], 627; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 471; DRÄSEKE ZWTh 1900, 613/25.

[5]) Aeneas v. Gaza, berühmter Lehrer der Rhetorik in Gaza zur Zeit des Prokop v. Gaza (vgl. oben S. 161,1). Vgl. KRÜGER, RE[3], 1, 227; RUSSOS, *Τρεῖς Γαζαῖοι*. Diss., Konstantinopel 1893; SCHALKHAUSSER, *Aeneas von Gaza als Philosoph*. Diss., Erl. 1898; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 471; LEGIER, *Essai de biogr. d'Enée de Gaze*, Oriens Christianus 7, 1907/9, 349/69; SIKORSKI, *De Aenea Gazaeo*, Diss. Breslau 1908.

[6]) Ausg. M. gr. 85, 871/1004 und v. BOISSONADE, Paris 1836.

[7]) Vgl. oben S. 97,5.

Dialog *„Ammonius“*[1]) schrieb, in welchem er den Neuplatonikern gegenüber die These verteidigt, daß die Welt nicht gleich Gott ewig sei; der Dialog spielt in Berytus in Phönizien und wird zwischen Zacharias und einem Schüler des Neuplatonikers Ammonius geführt; dann werden auch Ammonius selbst und ein Mediziner redend eingeführt; Anlehnung an PLATO ist auch hier in verschiedener Hinsicht (Phaidros, Eutyphron) dargelegt worden. Von einem frischen Leben einer durch das Christentum eigenartige Impulse bekommenden griechischen Dialogschriftstellerei können wir aber angesichts dieser Versuche kaum reden.

Einen eigenartig lebendigen schriftstellerischen Charakter offenbart dagegen ein eben zum ersten Male herausgegebenes umfangreiches Wechselgespräch *„Lehre des neugetauften Jacobus“*[2]), ein antijüdischer Dialog aus dem Jahre 634. Der Dialog tritt hier wieder dem wirklichen Leben nahe, indem es sich um die freilich literarisch zugestutzte Wiedergabe wirklicher Gespräche von Juden bezw. neugetauften Juden über das Christentum handelt, die ein gewisser neugetaufter Jude JOSEPH aufgezeichnet hat. Der Dialog wird so zu einem sehr interessanten zeitgeschichtlichen Dokument über die in diesen Zeiten gerade einsetzenden Kämpfe um die Judenfrage.

§ 45. Der lateinische Dialog.

1. Die Anfänge im engsten Anschluß an den antiken Dialog. Es ist eigentümlich, daß unter allen lateinischen Dialogen christlichen Inhalts der erste, der *„Oktavius“* des MINUCIUS FELIX[3]), jedenfalls in formaler Hinsicht den Höhepunkt darstellt, den die Nachfolger nicht mehr erreichen konnten. Fällt der Oktavius zeitlich vor TERTULLIAN, so hätten wir gar in ihm den ersten Anfang größerer lateinisch-christlicher Schriftstellerei zu sehen. Doch scheint sich das Übergewicht der Gründe jetzt denen zuzuwenden, die in TERTULLIANS *Apologetikum*, mit dem der Oktavius in irgendeinem literarischen Verhältnis steht, die frühere Schrift sehen, so daß

[1]) Ausg. v. BOISSONADE, Paris 1836; genauerer Titel *„διάλεξις ὅτι οὐ συναΐδιος τῷ θεῷ ὁ κόσμος κτλ.* Vgl. KRÜGER RE³, 21, 597.

[2]) *„Doctrina Jacobi nuper baptizati“*; Ausg. v. BONWETSCH in AGG Neue Folge 12,3 1910. — Vgl. BONWETSCH in NGW 1899, 411/40.

[3]) Ausg. v. BÖNIG 1903 (1,60 M.) und WALTZING, Löwen 1909² (mit Kommentar 5 fr., ohne Kommentar 1,25 fr.); deutsch v. DOMBART 1881²; ein Lexicon Minucianum von WALTZING, Paris 1909 (12,50 M.). — ELTER, *Prolegom. zu Minucius Felix.* Progr. Bonn 1909.

der Oktavius in die erste Hälfte des 3. Jahrh. fallen würde; aber auch sonst haben wir Hinweis genug darauf, daß hier die christliche Literatur durchaus gegebene Traditionen fortsetzt. Ich wage aber in der schwierigen Frage jener Datierung keine bestimmte Entscheidung.

In ganz anderer Weise als etwa die ersten griechischen Dialogschriftsteller hat dieser Lateiner MINUCIUS FELIX[1]) diese Form gemeistert. Ob literarische Einflüsse von jenem Gebrauch des Dialogs bei christlichen Griechen vorliegen, ist nicht zu sagen; wahrscheinlich ist es nicht. Vielmehr dieser Dialog knüpft literarisch völlig und durchaus an die lateinische Tradition der Kaiserzeit an; und in formaler Hinsicht bietet er nichts, aber auch gar nicht andres, als eben christlichen Inhalt in genau der Form, die man damals unter den Lateinern für philosophisch-religiöse Gespräche hatte. Eine besondere Nuance hat er dadurch, daß er als Trostschreiben für die Angehörigen des verstorbenen Oktavius erscheint.[2]) Der römische christliche Rechtsanwalt MINUCIUS FELIX, der im Dialog Markus heißt, geht mit seinen Freunden, dem Christen Oktavius, nach dem der Dialog genannt ist, und dem Heiden Caecilius aus Cirta in Numidien, von Rom nach Ostia zum Badestrand. Caecilius wirft einer Serapisstatue eine Kußhand zu; das veranlaßt einen Dialog, den die 3 auf einem Steindamm im Meere sitzend führen; Markus wird Vorsitzender des Gesprächs. Caecilius verkündet einen gewissen Agnostizismus, der doch an der einmal überlieferten Religion festhält und kämpft von da aus gegen den „Aberglauben des Christentums". Oktavius aber antwortet nun ebenfalls in rein sachlicher, vornehm-philosophischer Auseinandersetzung auf die Vorwürfe und preist die Herrlichkeit des christlichen Glaubens, den er im wesentlichen auffaßt vom Gesichtspunkte einer christlich-stoischen Philosophie aus, in welcher die spezifisch religiösen Gedanken des Christentums zurücktreten gegenüber einer Art natürlicher Religion und Sittlichkeit. Das Ergebnis ist, daß die warme Rede des Oktavius den Caecilius überzeugt, dieser gläubig wird und so das Gespräch zu allgemeiner Zufriedenheit endet.

Die Kunst dieses Dialogs ist groß; die langen Reden sind doch schließlich so persönlich, daß der Gesprächscharakter durchaus gewahrt ist und der Dialog in seinem feinen Aufbau auch heutzutage

---

[1]) Minucius Felix, Rechtsanwalt in Rom, nähere Nachrichten über ihn fehlen; die Zeit des Dialogs von „unter Marc Aurel" (161/80) bis zu 300/3 (so V. Schultze, Jahrb. f. prot. Theol. 7, 1881, 485/506) angegeben; vgl. zu den Verhandlungen BARDENHEWER, I, 303/15 und oben S. 227,6.

[2]) Vgl. ELTER, *Proleg. zu Min. Felix*, Bonn, Progr. 1909.

noch lebendig wirkt. Aber diese Kunst ist hier sicher nicht frei schöpferisch, sondern durchaus gebunden an die Entwicklung der lateinischen Kunstprosa überhaupt. CICEROS „*de deorum natura*“[1]) hat besonders inhaltlich stark gewirkt, formal aber schließt sich der Dialog an die vorhandene Dialogliteratur und in der Stilisierung an SENECA[2]) an; die Stilisierung steigt bis zu feiner Rhythmisierung nach den Formen der Rhetorik[3]) aufwärts, ohne daß eine Diskrepanz zwischen Form und Inhalt eintritt, zumal der Inhalt doch eben stark antik durchtränkt ist. Gelesen haben die gebildeten Römer diesen Dialog mit seiner feinen Einkleidung gewiß sehr gern, gewirkt im christlichen Sinne haben auf sie ganz andersartige Schriften. MINUCIUS FELIX ebenso wie nachher LACTANZ gehören in vollem Gegensatze zu TERTULLIAN und CYPRIAN zu den christlichen Schriftstellern, die man am liebsten nur in einer lateinischen Literaturgeschichte behandeln möchte, weil die Einwirkungen einer aus christlichen Kreisen stammenden Formengebung bei ihnen am stärksten zurücktreten, während etwa auch noch bei AUGUSTIN mindestens immer der Wille vorhanden ist, sich auch in der Form die Selbständigkeit, jedenfalls die Eigenart zu wahren.[4])

TERTULLIANS Abhandlungen zeigen Leben genug, er bedurfte des belebenden Dialoges nicht, ja er hätte diese Kunstform wohl als eine Fessel empfunden. So begegnet uns der Dialog erst wieder bei LACTANZ[5]), dem CICERO-Schüler († rund 325), und zwar in Gestalt eines verlorenen Werkes, betitelt „*Symposium*“[6]), „*Gastmahl*“, das wohl noch in seine heidnische Zeit fällt. So kann man nach unserer Kenntnis nur sagen, daß der Dialog seine Stätte in der christlich-lateinischen Literatur erst wirklich seit dem Ausgange des 4. Jahrh. erhalten hat, und hier wohl nicht ohne Einflüsse vom griechisch-christlichen Dialoge her.

2. Hieronymus und Augustin. HIERONYMUS[7]), der sammelnde Gelehrte, der Griechen wie Lateiner kannte, wenn auch in ge-

[1]) Ausg. v. SCHOEMANN 1876[4], deutsch v. KÜHNER. — Vgl. BEHR, *D. Octavius des Min. Felix in seinem Verh. zu Cicero's de natura deorum*, Diss. Gera 1871.

[2]) Vgl. BURGER, *Minucius Felix u. Seneca* 1904.

[3]) NORDEN, *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi*, Greifswald 1897.

[4]) Ob die verlorene Schrift des PSEUDO-MINUCIUS „*Über das Fatum oder gegen die Mathematiker*“, die HIERONYMUS (58 und Ep. 70,5) erwähnt, ein Dialog gewesen ist, ist nicht sicher zu sagen.

[5]) Vgl. oben S. 47,3.

[6]) Nach Hieronymus 80; vgl. BRANDT, *Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften d. Lact.* 129/31 u. BARDENHEWER II, 490.

[7]) Vgl. oben S. 49,2.

ringerem Umfange, als er selbst glauben machen will, zeigt sich jedenfalls frühzeitig von der Tradition des Dialogs berührt. Wohl um 383 und wohl in Rom schrieb er sein *„Streitgespräch eines Luciferianers mit einem Orthodoxen“*[1]) und gegen Ende seines Lebens kehrte er zu dieser Form zurück, als er etwa im Jahre 415 in 3 Büchern den großen *„Dialog gegen die Pelagianer“*[2]) schrieb, in welchem er den Pelagianer Critobulus gegen den Katholiken Attikus kämpfen läßt; besonders dieser zweite Dialog, dessen Formenschönheit AUGUSTIN preisend hervorhob, regt die Frage an, woher dem HIERONYMUS die dialogischen Traditionen, von denen er zweifellos abhängig ist, zugekommen sind; Cicero hat gewiß nachgewirkt, aber doch auch wohl die Griechen, und speziell die griechisch-christlichen Dialoge. Eigentümlich ist, daß der lateinisch-christliche Dialog zu genau der gleichen Zeit wieder auftaucht, wie der griechisch-christliche Dialog.

Wir werden aufwärts geführt, wenn wir von des HIERONYMUS Dialogen zu denen des AUGUSTIN[3]) kommen. Vor allem haben AUGUSTINS Dialoge viel mehr Verhältnis zum wirklichen Leben; sie wirken infolgedessen lebendiger, wahrer. Sie sind durchaus mit der persönlichen Note versehen. Man kann darauf hinweisen, daß AUGUSTINS Leben von wirklichen Disputationen durchzogen erscheint, von vertraulichen philosophischen Gesprächen, Disputationen, Religionsgesprächen mit allen möglichen Gegnern, aber es wird dabei darauf zu achten sein, daß die philosophische Periode Augustins eine ganz andere Art der Gespräche und Disputationen gezeigt haben muß, als die spätere, besonders die bischöfliche Zeit. Dort der ringende, nach absoluter Wahrheit forschende Jüngling, hier der Mann der Glaubensüberzeugung, der diese gegen alle Welt verteidigen will. Man kann es von da aus verstehen, daß der literarische Dialog AUGUSTINS jener ersten Periode seines Lebens angehört, auf die Augustin später nicht immer mit reiner Freude zurücksah; der literarische Dialog setzt bis zu einem gewissen Grade, wenn er nicht lediglich Spiegelfechterei wird, die wenig zu AUGUSTINS unmittelbarer Art passen würde, ein gewisses Gefühl der Relativität der Wahrheitserkenntnis voraus. Es kompliziert sich freilich durch die ganze Sachlage die Frage, wieweit die Dialoge AUGUSTINS

[1]) Ausg. M. l. 23, 155/82; vgl. SCHANZ IV, 435/7; GRÜTZMACHER, ZKG 21, 1/8.

[2]) Ausg. M. l. 23, 495/590.

[3]) Vgl. oben S. 49,4; vgl. W. THIMME, *Literar-ästhet. Bemerk. zu den Dialogen Augustins* ZKG 29, 1/21.

als „historisch" in Betracht kommen können. Einfacher ist natürlich die Frage für die spätere Periode. Wir haben z. B. die Akten der öffentlichen Disputation, die AUGUSTIN im Jahre 392 zu Hippo mit dem manichäischen Presbyter Fortunatus abhielt[1]; hier handelt es sich um Wiedergabe einer wirklich historischen Disputation. Hinsichtlich der früheren Dialoge wird HIRZEL im allgemeinen mit seinem Hinweise recht haben, daß es sich wesentlich um typische Gespräche handelt: „Sie fassen eine Reihe wirklicher Gespräche, wie er sie namentlich im Cassisiacum geführt hatte, zu einigen Gesamtbildern zusammen." Das schließt dann gar nicht aus, daß nicht ganze Stücke wörtliche Wiedergabe gehaltener Gespräche sind, die der „notarius" aufgezeichnet hatte. — Nach einer Erklärung des Auftretens dieser literarischen Form bei AUGUSTIN werden wir nicht lange zu suchen haben. Wir wissen, wie stark Augustin durch CICERO und VARRO beeinflußt worden ist, wie er seit dem Jahre 373 unter dem Einflusse von CICEROS *„Hortensius"*[2] gestanden hat. Aber auch hier ist doch AUGUSTIN selbständig und schöpferisch, so daß er nie zum plumpen Nachahmer herabsinkt, wie METHODIUS VON OLYMPUS.

So liegen also alle diese Dialoge AUGUSTINS um die Zeit seiner Taufe, um das Jahr 387 herum.[3] In Cassisiacum schrieb er die *„3 Bücher gegen die Akademiker"*[4], *„Vom glückseligen Leben"*[5], 2 Bücher *„Von der Ordnung"*[6]; das alles Reflexe der mit seinen Freunden in Cassisiacum gehaltenen philosophischen Unterredungen, noch durchaus ohne die Note des späteren Kirchentheologen. Zu gleicher Zeit entstanden die 2 Bücher *„Selbstgespräche"*[7] (*Soliloquia*, der Name von A. erfunden), in denen er wie einst MARK AUREL[8], aber in eigenartiger Weise, Monologe mit sich selbst hielt, aber nicht, wie jener, ein Erbauungsbuch schaffend, sondern in dialektischem Selbstgespräch, damit ehrlicher als im Dialog, wo jeder

[1]) Ausg. M. l. 42, 111/30.

[2]) Die Bruchstücke des Hortensius bei C. F. W. MÜLLER, *Opera Ciceronis* 4, 3, 312.

[3]) OHLMANN, *De S. August. dialogis in Cassisiaco scriptis*, Argentorati 1897, der in stärkerem Maße als HIRZEL die Historizität der Dialoge auch im einzelnen und im Wortlaut behauptet.

[4]) M. l. 32, 905/58.

[5]) M. l. 32, 959/76.

[6]) M. l. 32, 977/1020.

[7]) M. l. 32, 869/904; vgl. MATINÉE, *S. August. Aur. in Soliloquiis* etc. Rennes 1864.

[8]) *τὰ εἰς ἑαυτόν*; Ausg. v. STICH, Leipz. 1882, deutsch v. SCHNEIDER, 1875[3]; vgl. BRAUNE, *M. Aurels Meditationen*, 1878 u. MISCH, *Gesch. der Autobiographie*, I, 1907.

recht haben will, sich über das Wahre klar werdend.[1]) Im gleichen Jahre begann er die Arbeit über die *„Freien Künste"* von der uns aber vollständig nur das später geschriebene Stück *„Über die Musik"*[2]) erhalten ist, ein Dialog zwischen Lehrer und Schüler, der freilich schon recht abgeblaßt ist und wie die Katechismusfragen und Antworten wirkt; allein diese Form ist für die Folgezeit nicht ohne Bedeutung gewesen. In Rom schrieb er dann 387/8 *„Über die Beschaffenheit der Seele"*[3]) und begann das 391 vollendete Werk *„Über den freien Willen"*[4]), diese nur noch ganz abgeblaßte Reflexe wirklicher Gespräche. Auch in Afrika schuf AUGUSTIN ein Zusammenleben, wie in Cassisiacum; wir haben von ihm aus dem Jahre 389 den Dialog *„Vom Lehrer"*[5]), in welchem sein Sohn Adeodatus mit ihm redend und Augustins Jünglingsgedanken vertretend eingeführt wird. Aus der gleichen Zeit stammt dann endlich *„Über verschiedene Fragen"*[6]), geschrieben auf Grund von Diktaten wirklich gehaltener Gespräche.

Aber der Bruch AUGUSTINS mit seiner Vergangenheit lag ja nicht bei seiner Taufe, sondern später; so sieht Augustin erst später auf seine philosophische Dialogschriftstellerei bedenklich zurück. Die Abhängigkeit von CICERO erscheint ihm später sehr fragwürdig. So hat er auch dieser Form im wesentlichen den Abschied gegeben und es ist schon etwas anderes, wenn er um 400 in seinen *„Bekenntnissen"*[7]) die Gespräche mit seiner Mutter vor ihrem Ende wiedergibt, so tief und edel, ein Zeichen, wie ein großer Künstler und ein Mann tiefster religiöser Überzeugung eine gegebene Form nach eigener Kraft behandelt. Aber der literarischen Kunstform des Dialogs gab er den Abschied mit seinem endgültigen Bruche mit der Vergangenheit.

---

[1]) Wie wenig man später eine bedeutende Form zu würdigen verstand, erkennt man, wenn man sieht, daß ISIDOR VON SEVILLA († 636; vgl. oben S. 53,1), es fertig brachte, in seinen beiden Büchern *„Synonyma"* (Ausg. M. l. 83, 825ff) die schöne Form der *Soliloquia* zu mißbrauchen zu einer grammatischen Sammlung von Synonyma, die an den Faden eines Gespräches eines sein Elend beklagenden Menschen mit der Ratio (Vernunft) gereiht sind, so daß das grammatische Buch als Erbauungsbuch benutzt wurde, ein schreiendes Verhältnis zwischen Form und Inhalt!

[2]) Ausg. M. l. 32, 1081/1194.

[3]) Ausg. M. l. 32, 1035/80.

[4]) Ausg. M. l. 32, 1221/1309.

[5]) Ausg. M. l. 32, 1193/1220; vgl. OTT, *Über d. Schrift d. heil. Aug. de magistro*, Progr. Hechingen, 1898.

[6]) Ausg. M. l. 40, 11/100.

[7]) Vgl. oben S. 113.

3. Die Ausläufer. Es ist nicht viel Großartiges, was die christliche dialogische Literatur noch hervorbrachte. Eigentümlich ist, daß jetzt der Dialog auf die Erzählungsliteratur Einfluß bekommt. Als SULPICIUS SEVERUS[1]) seine oben besprochene Lebensbeschreibung des hl. Martin fortführen wollte (um 400), griff er zum Mittel des Dialogs, in welchem er einem keltischen Schüler Martins die Erzählung in den Mund legt, gewiß nicht, weil er sich selbst nicht getraute, diese mirakelhaften Geschichten zu erzählen, sondern um der Sache eine größere Lebendigkeit zu verleihen. Ganz ähnlich hat bald darauf PALLADIUS[2]) zur Erzählung des Lebens des hl. Chrysostomus[3]) ebenfalls die Dialogform angewandt, aber in griechischer Sprache schreibend. — Es sind ganz ähnliche Gründe, wie sie JOH. CASSIANUS[4]) († ca. 435) veranlaßten, seine Schrift über die Klostereinrichtungen[5]) in Dialogform fortzuführen, indem er 426/9 die „*24 Collationes patrum*“[6]), d. h. Unterredungen mit ägyptischen Mönchen herausgab. CASSIANUS ist tatsächlich in seiner Jugend in Ägypten, gewesen und hat das ägyptische Mönchswesen kennen gelernt. Aber, was CASSIANUS bietet, ist nicht eine direkte Wiedergabe wirklicher Gespräche, sondern der Dialog ist auch hier lediglich Reflex zahlreicher, wirklicher Gespräche und als solcher literarische Form, deren Inhalt, selbst historisch für das Mönchtum nur vorsichtig zu verwerten ist. Aber dem Inhalt ist diese Form insofern angemessen, als es sich um die eindrückliche Schilderung des inneren Lebens des Mönchtums handelt. — Als Kompilation aus vielen früheren Quellen stellt sich der Dialog „*Disputation des Juden Simon mit dem Christen Theophilus*“[7]) dar, den der gallische Mönch EVAGRIUS am Beginne des 5. Jahrh. schrieb, eine Wiederaufnahme des apologetischen Dialogs gegenüber den Juden. — Und wenn der Papst GREGOR DER GROSSE[8]) nicht lange nach Antritt seines Pontifikates in den Jahren 593/4 das Leben und die Wunder italischer Mönche in Dialogform (*4 Bücher dialog. de vita etc.*)[9]) beschrieb, so war auch hier, wie bei CASSIANUS, diese Form nicht

[1]) Vgl. oben S. 51,5 u. 120.

[2]) Vgl. oben S. 112.

[3]) Ausg. M. gr. 47, 5/82; vgl. ZÖCKLER, RE³, 14, 612.

[4]) Vgl. oben S. 51,7.

[5]) Vgl. unten § 64,2.

[6]) Ausg. M. l. 49, 477/1328; im CSEL 13, 1886 von PETSCHENIG; deutsch in BKV.

[7]) Ausg. v. BRATKE im CSEL 45, 1904; vgl. oben S. 245,1.

[8]) Vgl. oben S. 51,4.

[9]) Ausg. M. l. 77, 149/430; deutsch in BKV; Sonderausg. des „Lebens d. Benedict“ von COZZA-LUZZI, Rom 1880.

mehr als eine ganz lose Einkleidung, die in dem Gespräche Gregors mit seinem Freunde Petrus die Erzählung beleben und den Faden bieten soll, an dem die Legenden aufzureihen sind. Aber gerade dieses vielgelesene Buch ist von einer ungeheuren Bedeutung für das Mittelalter gewesen, gerade weil die Form, der Stil ein einfacher, volkstümlicher war, und nun gar der Inhalt den Wunderbedürfnissen der Masse weit entgegenkam.

Kann man immerhin sagen, daß diese Benutzung des Dialogs auf der Linie einer spezifisch christlichen Literatur liegt und von antiker Nachahmung nicht gerade viel zu reden ist, so liegen zwei christliche Dialogschriftsteller des 6. Jahrh. ganz auf der Linie der Ausläufer des antiken Dialogs: BOËTHIUS[1]) († 525) und FABIUS PLANCIADES FULGENTIUS[2]) († ca. 550). Von letzterem haben wir den im Stile des Neuplatonikers MARTIANUS CAPELLA[3]) geschriebenen Dialog „Mythologiae" und den Dialog „*Virgiliana Continentia*"[4]), Versuche, die antike Mythologie im Sinne der Sophistik durch Allegorie den Christen schmackhaft zu machen, aber das alles in unglaublich schwülstigem Stile. Inhaltlich wie formal liegt auf ähnlicher Linie das schöne Werk des BOETHIUS, die 5 Bücher „*Trost der Philosophie*"[5]), die er im Kerker schrieb. BOETHIUS hat sich auch sonst in Dialogen versucht und hat nun dies Werk, das er zu eigenem Troste im Kerker schrieb, so eingekleidet, daß ihm die Philosophie in Gestalt einer Frau erscheint, der BOETHIUS sein Leid klagt und in lebendiger Wechselrede über Glück und Unglück, Freiheit und göttliche Leitung usw. wird eine stoisch-platonische Philosophie entwickelt, in der man aber kaum einen Einschlag spezifisch-christlichen Geistes erkennen kann. Das Buch ist von einer großen Bedeutung für die Geistesgeschichte des Mittelalters gewesen. Aber ist der Inhalt nicht spezifisch-christlich, so stimmt dazu, daß auch die Form ganz auf der Linie des antiken Dialogs liegt, eine merkwürdige Anwendung der satirischen „*Menippea*" auf ein ernsthaftes Thema.[6])

---

[1]) Vgl. oben S. 52,6.

[2]) Daß er derselbe Mann sei wie Fulgentius v. Ruspe (vgl. oben S. 52,1) meint HELM, Rhein. Museum 54, 1899, 111/34; über beide vgl. TEUFFEL-SCHWABE u. EBERT 476/82; ZINK, *Der Mytholog Fulgentius*, 1867.

[3]) Vgl. über ihn EBERT, 482/5.

[4]) Ausg. v. MUNCKER, *Mythographorum latin.* tom II, Amsterdam 1681.

[5]) Ausg. v. PEIPER, 1871; vgl. oben S. 116,10.

[6]) Für die weitere Geschichte des Dialogs vgl. HIRZEL a. a. O. und J. NIEMANN, *Die Dialogliteratur der Reformationszeit nach ihrer Entstehung und Entwicklung*, 1905.

Überblicken wir diese ganze Entwicklung, so wird das deutlich, daß die zum Teil recht krampfhaften Versuche, in die an sich vornehme, aber doch nicht leicht zu handhabende Form des Dialogs christliche Gedanken zu kleiden, doch im allgemeinen gescheitert sind. Da, wo der christliche Dialog eine direkte Beziehung zum Leben hatte, aus wirklichen Gesprächen herauswuchs, und da, wo die Gedanken und die Gedankenentwicklung im Grunde stark auf antiker Linie blieben, wie bei Minucius Felix und den philosophischen Dialogen Augustins, bei welch letzterem beides der Fall ist, steigt der christliche Dialog deshalb zu höherer literarischer Bedeutung auf, weil nur so Form und Inhalt zu einer Einheit kommen konnten. Aber gerade da, wo Christen diese Form bloß nachahmten, wie Methodius, da stellt sich oft eine lächerliche Differenz zwischen tiefem christlichen Inhalt und antikisierender Form ein; da bleibt das Christentum literarisch auf der Linie der vollen Dekadenz der antiken Literatur stehen.

VI. Kapitel. Die Streitschrift.

§ 46. Allgemeines.

1. Häretische und kirchliche Literatur. Wäre uns nur die Hälfte dessen erhalten, was „die Häretiker" des Christentums geschrieben haben, wir würden eine erheblich klarere Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Literatur zeichnen können. Ich sage gerade der christlichen Literatur. Denn wir müssen uns ja energisch von dem Vorurteil frei machen, als begäben wir uns in der Literaturgeschichte auf einen ganz neuen Boden, wenn wir von der häretischen Literatur reden. Weder ist die christliche Literatur, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, immer aus dem Christentum geboren, noch die „häretische" aus dem Antichristentum oder Antikirchentum. Sie haben beide schließlich einen Mutterboden, nämlich das Christentum in seinem Verflochtensein mit der antiken Welt. Und wie kirchliche Literatur auf „häretische" wirkte, so „häretische" auf kirchliche Literatur. Ja, man kann sagen, daß die häretische Literatur oft getragen war von den geistig gebildetsten Männern des Christentums und dadurch sehr oft ein vorwärtstreibendes Element gewesen ist, weil hier neue, fruchtbare Elemente aufgenommen wurden. Darum ist es auch unser Bestreben, in dieser Darstellung das enge Verflochtensein von kirchlicher und „häretischer" Literatur literargeschichtlich darzulegen. Und der gleiche Gesichtspunkt muß uns

leiten, wenn wir kirchliche und häretische Literatur da betrachten, wo sie gegensätzlich werden, wo der Kampf zwischen beiden in Streitschriften entbrennt. Nun haben wir aber die merkwürdige Erscheinung, daß dieser Kampf ein höchst einseitiger ist, geführt, so weit wir wenigstens sehen, fast durchaus von der Kirche. Die häretische Literatur beginnt fast immer mitten in der Kirche und spricht in dieser oder jener Art und Form, literargeschichtlich durchaus im Rahmen der kirchlich-christlichen Literatur, ihre Anschauungen zumeist ganz ohne polemische Spitze gegen die Kirche als solche aus. Dann aber folgt die Periode entweder der Niederwerfung der Häresie oder ihrer Ausscheidung aus der Kirche durch Tat und Schrift. Und dann wird diese Vernichtung meist auch so gründlich ausgeführt, daß die häretische Literatur unwiederbringlich verschwindet, allenfalls stückweise hinübergerettet in die Gegenschriften der Kirche. Und so fehlen uns nicht bloß auf großen Strecken Streitschriften von Häretikern gegen kirchliche Theologen ganz, sondern auch Schriften, in denen sie beiläufig Häretisches ausführten, sind untergegangen. Diese häretischen Schriften aber haben wiederum alle nur möglichen Formen der ganzen christlichen Literatur getragen, vom Roman bis zur Predigt und zum Hymnus usw.

2. Die Form der Streitschrift. Der Kampf gegen die Häresie ist ebenso wie gegen das Heidentum in fast allen christlichen Literaturformen geführt worden, in Poesie und Prosa, in Predigt und Rede, in Brief und Kommentar, in Dialog und kirchlicher Verordnung, vor allem in den Formen, die sich lebendiger Rede und Gegenrede nähern, etwa in dem vornehmen Dialog oder in lebhafter Rede. — Hier gilt es nun die Entwicklung der einfachen Streitschrift zu verfolgen. Sie hat an sich Abhandlungscharakter, aber sie übernimmt doch auch im allgemeinen sehr viel von der lebendigen Rede durch Apostrophierung des Gegners oder des Lesers, je nach Temperament und stilistischer Art des Schriftstellers. Sie wächst sich oft von der polemischen Schrift zur selbständigen systematischen Darlegung eigener Gedanken aus. Kurz wir haben hier Übergänge von einer Form zur andern, die überall da stattfinden, wo von vornherein eine prägnante Form nicht gegeben ist und die Sache mehr beachtet erscheint, als die Form. So muß denn auch beachtet werden, daß eine Reihe von den später zu behandelnden Abhandlungen dogmatischer oder ethischer Art polemische Elemente in sich haben. Wir fassen hier die ihrem Charakter nach wesentlich polemisch geartete Literatur zusammen.

Wenn wir im folgenden eine Scheidung dieser Streitschriften nach den bekämpften Gegnern vornehmen, so müssen wir uns bewußt bleiben, daß die Häresien sehr oft als eine Einheit der „von bösen Geistern inspirierten" Gegner der Kirche gefaßt und gemeinsam bekämpft werden, so daß wir sehr viele Schriften haben, die sich „gegen alle Häresien" richten. Jene Scheidung möchte daher auch nur sozusagen die Wellenlinien dieser Streitschriftenliteratur, die durch das Auftreten besonderer Gegner entstehen, aufzeigen. — Hinsichtlich des allgemeinen Tenors der altchristlichen Streitschrift muß bemerkt werden, daß sie fast durchweg mehr oder weniger den Mangel aller Streitschriften aller Literaturen bis in unsere Tage trägt, nämlich den Mangel an Gerechtigkeit gegen den Gegner. Die theologisch-kirchliche rabies war ja oft nicht geringer als die politische, aber bloße Pamphlete im übeln Sinne des Wortes waren doch auch wieder selten, erst in späterer Zeit häufiger und man muß sich wundern, zu welcher Höhe der Betrachtung auch in den heißesten Kämpfen sich manche, wie etwa Augustin, erhoben haben. Als Quellen sind natürlich diese Streitschriften immer mit Kritik zu benutzen, denn der Polemiker will ja den Gegner nicht in der Entwicklung seiner Ansichten verstehen, er hebt oft gerade nicht das Wichtigste, sondern das angreifbare Nebensächliche hervor, denn er will nicht abwägen, sondern niederringen.

§ 47. Im Kampfe um die Gnosis.

1. Der Gnostizismus und seine Literatur. Wenn wir die etwa um das Jahr 125 vorhandene christliche Literatur durchmustern, so ist es ein inhaltlich höchst bedeutender, aber doch nach Form und Ausdehnung immerhin recht beschränkter Kreis von Briefen, Evangelien u. dgl. Erzählungen, Apokalypsen u. a. Unter den Entwicklungsmomenten dieser Anfänge einer Literatur nimmt nun der Gnostizismus des 2. Jahrh. eine entscheidende Stelle ein. Der Gnostizismus hat ebenso, wie er die dogmengeschichtliche Bewegung vorwärts führte, literarisch befruchtend und neuschaffend gewirkt, indem er selbst in Beziehung stand zu literarischen Elementen, denen das Christentum bisher fern gestanden hatte, nämlich solchen aus der hellenistischen Welt, vor allem der Welt der hellenistischen höheren Bildung und solchen, die ihre Wurzeln in Religionen und Vorstellungen des alten Orients hatten. So entstand seit dem 2. Jahrh. eine große christliche Literatur, die gnostische Interessen und Gedanken durch-

aus im Interesse der Kirche selbst verfolgte.[1]) Ein einziges Stück haben wir von dieser Literatur vollständig im Urtext, den *Brief* des PTOLEMÄUS *„an die Flora“*[2]), einiges, wie die dem 3. Jahrh. angehörige *„Pistis Sophia“*[3]), vollständig in koptischer Übersetzung. Und was wir wirklich im Urtext und sonst von dieser ganzen Literatur haben, das geht auf ganz wenige Blätter. Durchmustern wir aber einmal alle Nachrichten über gnostische Schriften, so ergibt sich das Bild einer nach ihrer Ausdehnung ganz gewaltigen, nach ihren Formen weitverzweigten Literatur. Die Gnosis übernahm die Formen der religiösen Urliteratur und bildete sie fort, aber sie führte auch eine Reihe von Formen religiöser und theologischer Literatur ein, die ein Neues für die christliche Literatur bedeuteten und in der kirchlichen Literatur fortgeführt wurden.

Ägypten, Italien und Syrien sind, soviel wir sehen, die Hauptpunkte der Entwicklung einer gnostischen Literatur, aber die genaue, örtliche Fixierung dieser Literatur will nicht immer gelingen. Wir sehen BASILIDES[4]) (um 130) und seinen Kreis, vor allem seinen Sohn Isidor[5]), in Ägypten, VALENTIN[6]) (um 150) und einen Teil seiner Schüler, wie auch MARCION[7]) (um 150) in Italien, TATIAN[8]) und dann BARDESANES[9]) (154—222) in Syrien. Die griechische Sprache herrscht im wesentlichen in dieser Literatur, doch gerade aus diesen Kreisen ist wohl auch die erste christliche Literatur in syrischer Sprache hervorgegangen.

---

[1]) Die wichtigsten Fragmente gnostischer Schriften siehe A. STIEREN, *Opera Irenaei* 1848/53 I, 899/971. — Vgl. HILGENFELD, *Ketzergeschichte des Urchristentums* 1884; BARDENHEWER I, 315/46; BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* 1907; ANZ TU 15,4, 1897; HARNACK I, 143/205; Chron. I, 289ff., 533ff.

[2]) Vgl. oben S. 145.

[3]) Vgl. oben S. 247.

[4]) Basilides, Schüler des Glaukias, der Dolmetscher Petri gewesen sein soll, lehrte ca. 120/40 in Alexandrien, über sein Lehrsystem haben wir sehr stark differierende Berichte, jedenfalls eifriger Schriftsteller. — Ausg. d. Fragm. STIEREN, Op. Iren. I, 901 ff. — Vgl. KRÜGER RE³, 2, 431/4; ZAHN, GK I, 763/74; BARDENHEWER I, 319/22.

[5]) Isidor, „des Basilides echter Sohn und Schüler“, ebenfalls literarisch sehr eifrig tätig. Fragmente und Literatur wie bei Basilides.

[6]) Vgl. oben S. 146,1.

[7]) Marcion, aus Sinope in Pontus, ca. 140 in Rom, ca. 144 Bruch mit der Kirche und Gründung einer extremen „paulinischen“ Gemeinschaft, seine Schriftstellerei im engen Anschluß an diese praktischen Ziele. — Vgl. BARDENHEWER I, 341/6; HARNACK, Chron. I, 297ff.; MEYBOOM, *Marcion en de Marcionieten* Leiden 1888; KRÜGER RE³, 12, 266/77.

[8]) Vgl. oben S. 39,2.

[9]) Vgl. oben S. 58,2.

Die vorhandenen urchristlichen Literaturformen sind von den Gnostikern in zum Teil recht eigentümlicher Weise fortgebildet worden, so daß wir hier einen breiten Strom der Fortsetzung der christlichen Urliteratur haben. Da schrieb man *Briefe*, vor allem PTOLEMÄUS[1] (um 170), auch VALENTIN[2] und MARCION[3] (um 150); und dann die ganze Reihe von *Evangelien*[4], besonders das koptisch erhaltene „*Evangelium nach Maria*"[5], *Apostelgeschichten*, *Apostelromane*[6], letzteres Genre bei den Gnostikern, wie es scheint, ganz besonders gepflegt; daran schließen sich dann *Mysterienbücher* (die koptisch erhaltene „*Pistis Sophia*"[7], die angeblichen *Bücher Jeû*[8], *Prophetenschriften* (Nicolaiten)[9], *Geheimbücher* (Prodicianer)[10], *Beschwörungsformeln* (Basilidianer)[11] usw. Insbesondere aber scheint die christliche *Poesie* bei den Gnostikern eine rechte Pflegstätte gefunden zu haben, in *Hymnen*, *Oden* und *Psalmen* (BASILIDES, VALENTIN, BARDESANES, MARCIONITEN, NAASSENER u. a.)[12]. In mancher Hinsicht neu erscheint die theologische Literatur in *Abhandlungen* dogmatischen und ethischen Gepräges (ISIDOR, Sohn des Basilides; Schriften des morgenländischen Valentinianers THEODOTUS[13], um 190; der Karpocratianer EPIPHANES, um 150; MARCIONS dogmatische *Antitheseis*, um 150; JULIUS CASSIANUS', ca. 170, des Enkratiten, asketisches Werk usw.)[14]. Hier finden wir auch die ersten *kommentarartigen*

---

[1]) Vgl. oben S. 145.

[2]) Vgl. oben S. 145 f.

[3]) Nach TERTULLIAN, *De carne Christi* 2.

[4]) Über ein Evangelium des Basilides vgl. KRÜGER, RE³, 2, 432; die Nachricht stammt von Origenes (Hom. 1, Orig. in Luk.; in der Übersetzung d. Hieronymus hrsg. v. ZAHN, GK II, 2, 624 ff); nach WINDISCH ZNTW 7, 1906, 236/46 war es eine Ausg. d. Lukasevangel.

[5]) Noch unediert, vgl. SCHMIDT in SBer. Berl. Ak. 1896, 839 ff.

[6]) Vgl. oben S. 79/83.

[7]) Vgl. oben S. 247.

[8]) „Die beiden Bücher des Jeu" in Gr. Chr. Schr., koptisch-gnost. Schriften I, hrsg. v. C. SCHMIDT, 1905 in deutscher Übersetzung. — Wie es scheint, hat Schmidt mit der Identifizierung dieser beiden so von ihm genannten Bücher mit den in der Pistis Sophia genannten Büchern nicht recht. — Vgl. SCHMIDT, TU 8, 1 2, 1892; PREUSCHEN, ThLZ 1894, 184 f; LIECHTENHAN, ZWTh 44, 1901, 236 ff; SCHMIDT ib. 555/85; HARNACK II, 195 f.

[9]) Vgl. BARDENHEWER I, 319.

[10]) Vgl. BARDENHEWER I, 324.

[11]) Nach Irenaeus, Adv. haer. 1, 24, 5.

[12]) Vgl. unten § 80—81.

[13]) Oder handelt es sich um Lehrtraditionen des Paulusschülers THEODAS, des Lehrers des Valentin? So ZAHN FGK III, 125; vgl. HARNACK, Chron. I, 295.

[14]) Vgl. über diese Abhandlungen unten § 57, 1 und § 58, 1.

Werke (Basilides, Isidor, Ptolemaeus, Heracleon [italischer Valentinianer um 200], Julius Cassianus)[1] und die erste, freilich recht gewaltsame biblische *Textrezension* (Marcion).[2] Auch begegnen wir bei Valentin der *Homilie*.[3] Auch anderes findet sich, was sich, wie die bis auf Bruchstücke verlorenen *Syllogismen* des Marcionschülers Apelles[4] (um 175), literargeschichtlich nicht so ohne weiteres einordnen läßt; es scheint eine literargeschichtliche Beziehung zu den Antitheseis des Marcion in diesem sehr umfangreichen, die Gottesanschauung des Moses als falsch erweisenden Werke des Apelles vorzuliegen.

Es hat nach alledem den Anschein, daß die gnostische Literatur nicht bloß inhaltlich, sondern auch literargeschichtlich etwas Neues bedeutete. Aber man darf sich nicht verführen lassen, dieses Neue etwa aus einer Wurzel herleiten zu wollen. Dazu sind die Elemente des Gnostizismus überhaupt viel zu sehr gemischt. Daß recht vieles aus dem Hellenismus stammt, kann man aber wohl mit Bestimmtheit sagen; von da erklärt sich der Charakter des berühmten *Briefes des Ptolemäus*[5], von da die Anfänge gelehrter Auslegungsliteratur, von da doch wohl auch die Anfänge dogmatisch-philosophischer Abhandlungen. Wenn wir dann aber später bei Bardesanes[6], dem Syrer, der ein reicher umfassender Geist gewesen sein muß, und bei Bardesaniten eine Form auftauchen sehen, wie die *Apologie*[7], den *Dialog*[8] (übrigens auch eine *Geschichtsdarstellung*)[9], so werden wir doch wohl daran denken müssen, daß hier enge Beziehungen zu den Formen von Apologie und Dialog zu konstatieren sind, wie sie in der Kirche seit der Mitte des 2. Jahrh. auf Grund hellenistischer Einflüsse Heimatsrecht gewonnen hatten.

[1]) Vgl. über diese Kommentare unten § 67, 1.

[2]) Vgl. über sie unten § 72, 1.

[3]) Vgl. oben S. 190 u. S. 196.

[4]) Apelles, in Rom Marcions Schüler, geht nach Alexandrien und verwandelt Marcions Dualismus in einen Monismus, später wieder in Rom. — Über die „Syllogismen" berichtet Pseudotertullian Adv. omnes haer. 19, Bruchstücke bei Origenes und Ambrosius; über diese vgl. Hilgenfeld, *Ketzergesch. d. Urchristentums* 533 f; Harnack, *De Apellis gnosi monarchica* 1874 und ders. TU 6, 3, 1890, 109/20. — Von den „Phaneroseis", des Apelles, Aufzeichnungen der Offenbarungen der Prophetin Philumene, ist nichts erhalten; vgl. Tertullian, de praescript. haer. 30, de carne Christi 6.

[5]) Vgl. oben S. 145.

[6]) Vgl. oben S. 58,2.

[7]) Vgl. oben S. 221,1.

[8]) Vgl. oben S. 247.

[9]) Moses v. Chorene (vgl. oben S. 61,7) benutzt in seiner Geschichte Armeniens (2, 66) eine (verlorene) armenische Königsgeschichte, die Bardesanes während seines Aufenthaltes in Armenien in syrischer Sprache verfaßt hatte.

Auch in den Kreisen der juden-christlichen EBIONITEN und den den Gnostikern verwandten ELKESAITEN, ist man literarisch tätig gewesen; der Ebionit SYMMACHUS[1]), wohl in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. schreibend, hat das A. T. ins Griechische übersetzt[2]); auch hat er *Hypomnemata*[3]) geschrieben; das ist ein vieldeutiger Ausdruck. Es wird sich doch um irgendeine Art von Auslegung handeln, und damit würde sich diese Schriftstellerei durchaus in die durch die gnostische Bewegung hervorgerufene Auslegungsliteratur einordnen.[4])

Zu jenen mystischen Offenbarungsbüchern der Gnostiker tritt hinzu ein leider nicht erhaltenes Offenbarungsbuch der gnostischen Elkesaiten, vielleicht *Elxai*[5]) („verborgene Kraft"?) benannt, dessen Entstehung um das Jahr 100 (oder 200?) zu verlegen ist, und hier liegen nun auch die Wurzeln jener literarisch ziemlich schwer einzuordnenden *pseudoklementinischen Literatur*, deren Quellengrundlagen nach den neusten Forschungen auf die ebionitischen *Kerygmata Petri* des 2. Jahrh. zurückgehen, die aber aus den Überarbeitungen nicht reinlich herausgeschält werden können.[6])

2. Die Streitschriften gegen die Gnosis. Auch über der antignostischen Literatur hat ein merkwürdiger Unstern gewaltet, so daß wir aus ihrer Fülle nur weniges, freilich zum großen Teil Bedeutendes bekommen haben, aber freilich leider gerade die älteste, den Anfängen des Gnostizismus etwa gleichzeitige Streitschriftenliteratur ist uns nicht erhalten.

Vielleicht ist ein gewisser AGRIPPA KASTOR (um 135 ?) der erste gewesen, der den Gnostizismus in einer richtigen (verlorenen) Streitschrift, einem *„Elenchus"*, *„Widerlegung gegen Basilides"*[7]) (die Bezeichnung als Elenchus kehrt nachher auch z. B. bei Irenaeus wieder!), bekämpft hat, aber genauer läßt sich sein Unternehmen nicht vor-

[1]) Symmachus, aus Samaria, ebionitischer Christ, lebte irgendwo im Osten; vgl. HILGENFELD, *Judentum und Judenchristentum* 1886, 89 ff; MERCATI, *L'età de Simmaco* etc. Modena u. Freiburg 1892; BARDENHEWER I, 349 f; HARNACK II, 164/7.

[2]) Vgl. unten § 75a 1.

[3]) Nach Eus. 6, 17.

[4]) Vgl. HARNACK II, 166; BARDENHEWER I, 349 f; vgl. auch HOENNICKE, *Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrh.* 1908.

[5]) Die Fragmente bei HILGENFELD, *Nov. Testamentum extra canonem* III², 1881, 227/40. — BARDENHEWER I, 350 f; HARNACK II, 167 f.; CHAPMAN in Rev. Bénéd. 26, 1909, 221/3.

[6]) Vgl. oben S. 82.

[7]) Nach Eus. 4, 7, 6/8; hier auch ein Bruchstück; vgl. ROUTH, Rel. sacrae I², 83/90; BARDENHEWER I, 483.

stellig machen. JUSTIN[1]), der Apologet und Popularphilosoph in Rom, hat dann etwa wohl im Jahre 150 in, wie es scheint, umfassender Weise die ganze Häresie literarisch angegriffen in seinem „*Syntagma* (=Buch, vor allem Sammelwerk) *gegen alle Häresien*“[2]); es ist verloren und wir wissen nur, daß von Simon Magus bis Marcion eine Reihe von Gnostikern hier bekämpft wurden. Es ist erklärlich, daß nun mit der zunehmenden Verbreitung der Gnosis auch die literarische Bekämpfung in die Breite wuchs, ohne daß wir viel mehr als Notizen darüber haben. So hat sich DIONYSIUS v. Korinth[3]) um 170 in einem *Briefe* an die Gemeinde von Nikomedia gegen Marcion gewandt[4]), PHILIPPUS VON GORTYNA auf Kreta um die gleiche Zeit gegen denselben[5]), wie auch seine Zeitgenossen MODESTUS[6]) gegen Marcion und MUSANUS[7]) gegen die Enkratiten, etwas später wohl der Apologet THEOPHILUS V. ANTIOCHIEN[8]) in zwei verlorenen Streitschriften (einem *Syngramma* und einem *Logos*) gegen HERMOGENES und MARCION[9]); auch die Apologeten MILTIADES[10]) und MELITO[11]) schrieben in jenen Jahrzehnten verlorene antignostische Schriften, mehr gegen Ende des 2. Jahrh. der Kleinasiate RHODON[12]), der sich in verschiedenen verlorenen Schriften besonders mit Marcion auseinandergesetzt hat.[13]) Und darüber hinaus ist noch manche größere und kleinere Streitschrift publiziert worden. Aber es war natürlich, daß die Gegensätze zu größerer, mehr systematischer Zusammenfassung, zu größeren ketzerbestreitenden Werken hindrängten, die nun noch das Ende des zweiten Jahrh. brachte.

Ein großes, recht bedeutendes Werk gegen die Gnostiker muß

---

[1]) Vgl. oben S. 39,1.

[2]) „*σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον*“; vgl. JUSTIN *Apol.* 1. 26; vgl. dazu HARNACK, *Zur Quellenkritik des Gnosticismus* 1873; KUNZE, *De historiae gnosticismi fontibus etc.* 1894.

[3]) Vgl. oben S. 148,1.

[4]) Nach Eus. 4, 23,4.

[5]) Nach Eus. 4, 25 (vgl. 21 und 23,5).

[6]) Nach Eus. 4, 25 (vgl. 21).

[7]) Nach Eus. 4, 28 (vgl. 21); vgl. ZAHN, FGK I, 287; GK II, 1, 438.

[8]) Vgl. oben S. 39,4.

[9]) Beide Schriften verloren; vgl. Eus. 4, 24,1; dazu ZAHN ZKG 9, 1888, 230ff; GK II, 2, 420ff.

[10]) Vgl. oben S. 219,4; vgl. TERTULLIAN, *adv. Valent.* 5 u. Eus. 5, 28,4.

[11]) Vgl. oben S. 39,5.

[12]) Rhodon lebte zur Zeit des Commodus (180/92), in Rom Schüler des Tatian, den er später bekämpfte, recht große, fast ganz verlorene Schriftstellerei. — Vgl. ROUTH I², 435/46; BARDENHEWER 490f; HARNACK, Chron. I, 313f.

[13]) Nach Eus. 5, 13; dort 2 Fragmente einer Schrift gegen Marcion.

schon das gewesen sein, das HEGESIPPUS[1]) etwa um das Jahr 180 schrieb. Nur wenige Bruchstücke haben wir von diesen 5 Büchern „*Hypomnemata*", einer großen, man möchte übersetzen „Denkschrift" gegen die Häretiker zur Darlegung und Verteidigung der wahren apostolischen Predigt, wie sie den Gemeinden überliefert war. Und Hegesippus war der geeignete Mann für eine derartige Darlegung, denn, dem Osten entstammend, hat er offenbar auf seinen Reisen nach dem Abendlande über Korinth nach Rom, wo er sich längere Zeit aufgehalten hat, viele christliche Gemeinden kennen gelernt, und es war ihm im Gegensatze zur Gnosis die wahre apostolische Lehre lebendig geworden. Um diese Lehre darlegen zu können, scheint er auch größere historische Stücke, d. h. Erzählungen von den Apostelzeiten her u. dgl., in sein Werk aufgenommen zu haben; er war ein Mann der Tradition, der diese in seiner Streitschrift den Gnostikern entgegenhält.

Und es war ein Mann der Tradition, auch ein Ostländer, ein Kleinasiate, der nach dem Westen gekommen war und einen großen Teil der Kirche selbst kennen gelernt hatte, der nun diese Aufgabe im großen Stile, wenn auch nicht immer von den größten Gesichtspunkten aus, zu lösen versuchte. IRENAEUS[2], der Bischof von Lyon († ca. 202), hochangesehen in der Christenheit seiner Zeit, der in den achtziger Jahren des 2. Jahrh. sein großes Werk „*Widerlegung und Vernichtung der fälschlich so benannten Erkenntnis (Gnosis)*" schrieb, gewöhnlich „*gegen die Häresien*"[3]) bezeichnet. Es umfaßt 5 Bücher. Wir haben zwar den Urtext des Werkes nur bruchstückweise, aber abgesehen von anderen Übersetzungsstücken eine vollständige, ziemlich wörtliche lateinische Übersetzung aus dem 4. Jahrh.[4]), die, wenn sie auch nicht an jedem einzelnen Punkte uns

[1]) Hegesippus, im Osten geboren (Jude? Palästinenser?) reist über Korinth nach Rom, ca. 160 in Rom, in der Heimat Abfassung seines Werkes. Vgl. bes. Eus. 4, 22, 1; 2, 23; 3, 11, 16; 20; 32; 4, 8; 22. Dazu ZAHN, FGK 6, 1900, 228/73; die Fragmente auch bei PREUSCHEN 71/9; 159/64. — HARNACK, Chron. I, 311/3; LAWLOR, Hermathena 11, 1900, 10ff; OVERBECK, *Über die Anfänge der KG-Schreibung*, Progr. Basel 1892, 6/13, BARDENHEWER I, 483/90.

[2]) Vgl. oben S. 40,1.

[3]) „ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως" „πρὸς τὰς αἱρέσεις", Ausg. v. STIEREN, 2 Bde., 1848/53 u. HARVEY, 2 Bde., 1857 u. v. MANNUCCI, Rom 1907; das 3. Buch hrsg. v. DEANE, Oxford 1880; Buch 3, 3/4 bei RAUSCHEN, Heft 4, 1906; dazu HAUSSLEITER, ZKG 14, 69/73 und die Ausg. des neugefundenen Stückes (Buch 4—5) einer armenischen Version in TU 35, 2, 1910; deutsch in BKV. — Vgl. BARDENHEWER, I, 499/505.

[4]) Vgl. JORDAN, *Das Alter und die Herkunft d. lat. Übersetzung des Hauptwerks d. Ir.*, 1908.

Sicherheit über das Original gibt, so uns doch über Inhalt und literarischen Charakter des Werkes keinen Zweifel läßt. Irenaeus ist ein sehr fleißiger (die meisten seiner Werke sind verloren), kein glänzender Schriftsteller und überhaupt nicht gerade ein großer Geist, aber die Wärme tiefreligiöser Überzeugung und kirchlicher Gesinnung rückt ihn weniger nach der formalen, als nach der inhaltlichen Seite in die erste Reihe der christlichen Schriftsteller seiner Zeit. Durch die verschiedenen Vorworte zu den einzelnen 5 Büchern läßt er den Leser gleichsam beim Schreiben ihm über die Schulter sehen; und da sieht man, wie er mit dem Stoffe ringt, dessen Masse ihn zu erdrücken droht. Aber er möchte seinem Freunde auf seine Bitte nicht bloß eine Darstellung und Kritik der gnostischen Systeme geben, sondern er möchte auch positiv die wahre Lehre und die wahre apostolische Predigt im Gegensatz zu den gnostischen Verirrungen darlegen; und so fügt er schließlich wider Willen ein Buch an das andere in manchmal etwas regellosem Laufe seiner Gedanken, die aber immer stark von der bloßen Kritik zu einer Position hin tendieren. Als Quelle für die Gedanken vieler verlorener gnostischer Schriften ist das Werk des Irenaeus von der größten Bedeutung, wenn er auch seine Gegner und seine Quellen nicht immer richtig verstanden haben mag. Es tritt uns in Irenaeus ein Mann entgegen, der noch nicht allzu tief in die griechische Bildung eingedrungen ist und der damit literargeschichtlich noch an der Schwelle einer christlichen Literatur steht, die in die Bildungselemente des Griechentums mehr und mehr eindrang, ein Mann der Kirche und der kirchlichen Tradition.

Als geistiger Schüler des Irenaeus hat HIPPOLYT[1]) diese Streitschriftenliteratur gegen die Gnosis fortgesetzt. Er war ein Sammler, ein Gelehrter, ein eifriger fruchtbarer Schriftsteller, von dessen zahlreichen Schriften wir leider nur recht geringe Bruchstücke haben und auch die erst z. T. seit kürzerer Zeit. Wir sehen an Hippolyt schon die fortgeschrittenere Zeit, ein stärkeres Verhältnis in Stil, Sprache und Bildungsniveau zu den Bildungselementen seiner Zeit; auch der Kreis der Gegner erweitert sich für ihn nach verschiedenen Seiten, vor allem auch der Monarchianismus (Noët von Smyrna), die Montanisten u. a. werden von ihm bekämpft. Abgesehen von andern Streitschriften, über die wir meist nur wenig wissen, hat er zwei von größerer Bedeutung verfaßt, zunächst etwa um d. J. 205

[1]) Vgl. oben S. 46,2.

das „*Syntagma gegen die Häresien*“[1]), das wir in den Grundzügen uns aus der eifrigen Benutzung durch spätere literarisch vorstellig machen können. Hier muß auf Irenaeischer Grundlage eine Darstellung der Lehre von 32 Ketzern, Gnostikern und anderen und deren Widerlegung gegeben sein, so daß, wie es scheint, das Interesse möglichst vollständiger Zusammenstellung aller zu meidenden Ketzereien im Vordergrunde gestanden haben muß. Viel später, wohl gegen Ende seines Lebens, rund 225/30, hat dann Hippolyt den alten Stoff noch einmal aufgenommen und ihn inhaltlich wie formal in neuer Weise behandelt in seinem großen Werke, das man nach dem Inhalt der ersten Bücher gewöhnlich *Philosophumena* nennt, vom Verfasser wohl aber als „*Elenchus gegen alle Häresien*“[2]) (vielleicht mit dem Worte „*Labyrinth*“ im Nebentitel?) bezeichnet wurde. Wir haben davon das 1. und das 4.—10. Buch im griechischen Urtexte (Buch 2—3 verloren). Buch 1—4 sollten offenbar die Grundlage der ganzen Streitschrift bilden durch eine Darlegung aller der Elemente, die man als Wurzeln der Häresie ansehen kann; vor allem möchte er für die Häresie die griechische Philosophie, die er freilich nur mangelhaft kennt, die Astrologie usw. verantwortlich machen. Und dann gibt er eine Darstellung der gnostischen Systeme, geht aber auch hier über den engeren Kreis der Gnostiker hinaus; er benutzt z. T. Quellen zweiter Hand, auch den IRENAEUS, und ist in dieser Quellenbenutzung nicht immer gerade sehr kritisch gewesen. Der Schluß setzt dann nur ganz kurz positiv den wahren Glauben der Häresie entgegen. Es ist die Streitschrift eines Gelehrten, sachlich interessant, aber nicht mit scharfen, schneidigen Waffen kämpfend.

Wir würden gern wissen, wie ORIGENES, an den HIPPOLYT hie und da erinnert, wenn er auch nicht entfernt an ihn heranreicht, diese Waffe geschwungen hat; aber es ist uns darüber nichts erhalten.[3])

Der feurige Afrikaner TERTULLIAN,[4]) des Griechischen und Lateinischen kundig und in beiden Sprachen schriftstellernd, der

[1]) σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων. — Zur Rekonstruktion vgl. LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, 1865, 33/70 und „*Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*“, 1875, 91/190; BARDENHEWER, II, 512 f.

[2]) Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, Ausg. v. DUNCKER u. SCHNEIDEWIN, Göttingen 1859; das 1. Buch in neuer Rezension bei DIELS, Doxographi Graeci, 1879, 551/76. Vgl. dazu D'ALÈS, *la théologie de St. Hippolyte* Paris 1906, 80/90. — Zu den Verhandlungen über den Autor vgl. BARDENHEWER, II, 506/12; H. STÄHELIN, TU 6,3, 1890.

[3]) Vgl. über die Disputationen des Origenes oben S. 247 f.

[4]) Vgl. oben S. 46,4.

erste große lateinische Kirchenschriftsteller, war in der Streitschrift so recht in seinem Elemente. Er wußte sie mit advokatorischer Geschicklichkeit zu meistern, ja man kann sagen, daß fast alle Schriften Tertullians mehr oder weniger Streitschriften gewesen sind. Er sieht sich bei jeder Frage immer einem Gegner gegenüber, den er in der lebhaftesten Weise angreift, bald mit Sarkasmus, bald mit gewaltigem Pathos, immer er selbst, nie bloßer Gelehrter, ein Willens- und Tatmensch. Er hatte ein gewaltiges, keineswegs erkünsteltes Temperament; er ist darum nicht ein Mann, der immer bereit ist, dem Gegner gerecht zu werden. So ist er weder der heidnischen Welt und Bildung, noch den Häretikern, noch, als er sich von der Kirche geschieden hatte, dieser gerecht geworden, und doch atmen wir auf, wenn wir nach manchem langweiligen altchristlichen Traktate von umständlichster Weitschweifigkeit diesem zielbewußten, wenn auch nicht immer leichtverständlichen Polemiker zuhören. — Von den mindestens 12 antihäretischen Streitschriften Tertullians sind uns 8 erhalten, die Einzelfragen und einen Gesamtangriff gegen die Häresie enthalten. Zunächst schrieb er (um 197?, die Chronologie der Schriften Tertullians ist sehr umstritten!)[1] eine (verlorene) griechische Schrift über die Häretikertaufe, gegen deren Gültigkeit er sich wandte[2], dann etwas später noch einmal eine lateinische Schrift *„über die Taufe“*[3], die aus Anlaß häretischer, in die Gemeinde eingedrungener Anschauungen die traditionelle Taufanschauung vertritt. Um 200 folgte dann die große lateinische Streitschrift *„von der Prozeßeinrede gegen die Häretiker“*.[4] Dies Werk möchte mit einem Schlage die ganze Häresie zurückweisen, so daß man die Häretiker, dächte man, es sei zu einem Häresieprozeß gekommen, a limine, von der Schwelle, abweisen könne und zwar durch das Traditionsprinzip der Kirche, welche ihre alte Wahrheit von Christo und den Aposteln hat und der nach allem allein die Schrift und ihre Auslegung gebührt; die Häresie ist eine Neuerung und darum muß sie von vornherein abgewiesen werden. Es ist doch trotz aller Überspannung der Gegensätze, trotz aller Ungerechtigkeit gegen die Häresie ein ganz gewaltiges Buch und man kann

[1] Vgl. bes. HARNACK, II, 256/96.

[2] Vgl. de baptismo 15.

[3] *„De baptismo“*, Ausg. im CSEL 20, Tertullian I, hrsg. v. REIFFERSCHEID-WISSOWA; kl. Ausg. v. LUPTON, Cambridge 1908; deutsch in BKV.

[4] *„De praescriptione haereticorum“*, hrsg. v. BINDLEY, Oxford 1894 u. v. PREUSCHEN in Krügers Quellens. I, 3, 1910² (1 M.); ebenso bei RAUSCHEN, IV, 1906 (1 M.); deutsch in BKV.

es verstehen, daß man es als die glänzendste Verteidigung des katholischen Traditionsdogmas in der vornicänischen Zeit auf katholischer Seite empfindet.[1]) Diesem Auftakt folgen nun eine ganze Reihe von Streitschriften gegen einzelne Gnostiker bezw. Häretiker überhaupt. Sogleich hat er sich gegen Marcion gewandt; aber wir haben die ersten, um 200 geschriebenen Ausarbeitungen seiner Streitschrift *„gegen Marcion“*[2]) nicht mehr; sie haben ihm später nicht mehr genügt. Ein Maler HERMOGENES in Karthago, gegen den schon Theophilus von Antiochien gestritten hatte, hatte im gnostisch-dualistischen Sinne die Ewigkeit der Materie behauptet. Tertullian bekämpfte ihn in der um 200 geschriebenen Streitschrift *„gegen Hermogenes“*[3]), die seiner dialektisch-advokatorischen Rhetorik mehr Ehre macht, als seiner philosophischen Durchbildung; später, um 210, in seiner montanistischen Epoche hat er sich dann noch einmal gegen die Seelenlehre des Hermogenes gewandt in der (verlorenen) Schrift *„de censu animae“*.[4]) — Kurz nachdem Tertullian sich (rund 207) den Montanisten angeschlossen hatte, hat er dann die frühere Streitschrift *„gegen Marcion“*[5]) wieder vorgenommen und sie im Laufe mehrerer Jahre zu einem großen fünfbändigen Werke erweitert. Marcions umfassender Angriff gegen das traditionelle Christentum lag zwar zeitlich weit zurück, aber er hatte gewaltig nachgewirkt und die Bedeutung dieses Angriffes kann nicht gering angeschlagen werden. So verstehen wir diese große eingehende, über sophistische Dialektik weit hinaus gehende Streitschrift gegen Marcion mit dem Gesamtziele die Einheit zwischen Altem und Neuem Testamente, Weltschöpfer und gutem Gotte, Weissagung und Erfüllung darzulegen. — Zwischendurch (wohl 208) wandte sich Tertullian in einer besonderen Streitschrift *„gegen die Valentinianer“*[6]), die innerlich zwar unselbständig im wesentlichen in der Darstellung der Lehre der Valentinianer von Irenaeus z. T. wörtlich abhängig, aber echt tertullianisch in der Art ist, wie er alles andere will, als dem Gegner gerecht werden, wie er mit ihm spielt und ihn erbarmungslos verspottet; es sollte freilich nur ein erster Angriff sein,

[1]) Vgl. WINKLER, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, 1897.

[2]) Vgl. „gegen Marcion“ I, 1.

[3]) *„Adversus Hermogenem“*, Ausg. v. KROYMANN im CSEL 47, 126/176; deutsch von Kellner, 1882. — Vgl. HEINTZEL, *Hermogenes*, 1902.

[4]) Vgl. TERTULLIAN, *de anima* 1 und passim.

[5]) *„Adversus Marcionem“* libri V; Ausg. v. KROYMANN im CSEL 47, 290/650; deutsch v. KELLNER, 1882.

[6]) *„Adversus Valentinianos“*, Ausg. v. KROYMANN, CSEL 47, 177/212; deutsch v. KELLNER, 1882. — Vgl. LEHANNEUR, *Le traité de Tert. contre les Valent.* Caen 1886.

dem eine bedeutendere Kritik folgen sollte, aber diese ist nicht erschienen. Verloren ist eine aus dieser Zeit stammende Schrift gegen die Anhänger des Marcioniten Apelles.[1]) — Gegen den Spiritualismus der Gnostiker schrieb dann Tertullian um 210 zwei große, weniger kritisch polemisch, als positiv aufbauend verfahrende Schriften *„über das Fleisch Christi“*[2]) (gegen die Doketen) und *„über die Auferstehung des Fleisches“*.[3]) Eine wohl praktisch akute Streitfrage, nämlich, ob das Märtyrertum etwas Erstrebenswertes sei, hat Tertullian dann ca. 213 in einer kleinen *„Scorpiace“*, *„Mittel gegen den Skorpionenstich der Häretiker“*[4]) betitelten Schrift mit lebhafter Empfehlung des Märtyrertums bejahend beantwortet.

3. (Anhang.) Streitschriften gegen den Monarchianismus. Der Gnostizismus hatte seine Hauptstoßkraft im 2. Jahrh. gehabt; Tertullian bekämpft im wesentlichen die Gnostiker vergangener Zeit und die noch gegenwärtigen Ausläufer der Gnosis. Neue Fragen tauchten auf, vor allem die Probleme des Monarchianismus. Gegen ihn wandte sich literarisch in Rom Hippolyt, in Nordafrika Tertullian in seiner um 215 geschriebenen Streitschrift *„gegen Praxeas“*[5]), der Sohn und Vater in personaler Einheit sah; ihm gegenüber verteidigte Tertullian die kirchliche Trinitätslehre im Sinne der dogmen-geschichtlichen Entwicklungsstufe seiner Zeit. Die Kämpfe um Praxeas und Sabellius haben sich dann mehr im praktischen Leben und den Hirtenschreiben der Bischöfe vollzogen und nur eine große Streit- und Verteidigungsschrift ist dann noch diesem Kampfe entsprungen, der „ἔλεγχος καὶ ἀπολογία“ des Dionysius von Alexandrien[6]) († 265), der in 4 Büchern sich gegen den Vorwurf der Heterodoxie verteidigte; die Schrift ist bis auf Bruchstücke verloren.[7]) Eine große Streitschriftenliteratur scheint sonst der damalige Monarchianismus nicht hervorgerufen zu haben, aber in den dogmengeschichtlichen Kämpfen um den Monarchianismus lagen auch die Keime zu den neuen literarischen Kämpfen des 4. Jahrh.

[1]) Vgl. Tertullian, de carne Christi 8; dazu Harnack, TU 20, 3, 1900, 99f.

[2]) *„De carne Christi“*, Ausg. v. Oehler, 1854, II, 423/64; deutsch in BKV.

[3]) *„De resurrectione carnis“*, Ausg. v. Kroymann, CSEL 47, 25/125; deutsch in BKV.

[4]) *„Scorpiace“*, Ausg. im CSEL 20, 144/79 von Reifferscheid-Wissowa; deutsch v. Kellner, 1882.

[5]) *„Adversus Praxeam“*, Ausg. v. Kroymann in CSEL 47, 227/89 und in Krügers Quellens. II, 8, 1907 (2 M.); deutsch von Kellner, 1882. — Rosenmeyer, *Quaestiones Tertullianeae ad librum adv. Praxean pertinentes* 1909.

[6]) Vgl. oben S. 41,1.

[7]) Vgl. die Fragmente bei Routh, III², 390/400; dazu Eus., Praep. evang. 7, 19; die Fragmente auch bei Feltoe (vgl. oben S. 41,1) 182/98. — Holl, TU 20,2, 146f; Bardenhewer, II, 181/84.

Eine kleine, Tertullians Schrift „*de praescriptione*“ angehängte Schrift „*Gegen alle Häresien*“[1] behandelt und bekämpft in Kürze, z. T. auf Hippolyt zurückgehend, die Häretiker bis hin zu Praxeas. Es ist nicht unmöglich, daß wir es mit einem Werke des Victorinus von Pettau[2] (um 300) zu tun haben.

§ 48. Im Kampfe um den Montanismus.

1. Der Montanismus und seine Literatur.[3] Es liegt im Wesen des Gnostizismus als eines die Verbindung von Kirche und Welt direkt suchenden Faktors, daß er literarisch tätig wurde: aber es ist nun auch verständlich, daß die an sich ebenfalls sehr kräftige montanistische Bewegung diesen literarischen Trieb weniger empfand und empfinden konnte, weil ihr Charakter religiös-ekstatisch, nicht theologisch war, weil gerade bei den Montanisten die Scheidung von Christentum und Welt lebhaft empfohlen wurde. Man sammelte, wie es scheint, zunächst die prophetischen Aussprüche der Sektenhäupter Montanus († ca. 175), Priscilla und Maximilla und stellte sie der Offenbarung der Schrift gleich. Aus dieser *Spruchsammlung*[4] haben wir wohl dies und jenes wirklich Echte bei späteren Kirchenschriftstellern. Vielleicht kann man einen gewissen Montanisten ASTERIUS URBANUS[5] mit diesen Zusammenstellungen in Verbindung bringen. Dann haben wir Nachrichten von *Psalmen* der Montanisten[6], von einer *Schrift gegen den Apologeten Miltiades*[7] und die interessante Nachricht, daß diese neue Prophetie literarisch bewußt an die apostolische Literatur anknüpfen wollte, indem ein gewisser phrygischer Montanist THEMISON es unternahm, „in Nach-

---

[1] „*Libellus adversus omnes haereses*“, Ausg. v. OEHLER, ed. maior II, 751/65; v. KROYMANN im CSEL 47, 213/26. — Vgl. HARNACK, II, 430/2.

[2] Victorinus, Bischof v. Pettau in Steiermark, vielleicht, doch nicht sicher, Grieche von Geburt, Übermittler griechisch-christlicher an die lateinische Literatur, ältester Exeget d. lateinischen Kirche, Märtyrer 304. — Gesamtausg. im CSEL in Vorbereit.; vgl. M. l. 5, 281/344. — HAUSSLEITER, RE³ 20, 614/9; Victorinus schrieb tatsächlich eine Schrift „Gegen alle Häresien“; jene Identifikation aber wird von Haußleiter bestritten.

[3] Vgl. BONWETSCH, *Gesch. d. Montanismus*, 1881; ZAHN, FGK 5, 3/57; HARNACK, Chron. I, 363/81; BARDENHEWER, I, 363/5; ROLFFS, TU 12, 4, 1895.

[4] Vgl. die Zusammenstellung der Fragmente bei BONWETSCH, *Gesch. d. Montanismus*, 1881, 197/200 und HILGENFELD, *Ketzergesch. d. Urchristentums*, 591/5. — ZAHN, GK I, 1,6 Anm. 1.

[5] Vgl. Eus. 5, 16, 17.

[6] Vgl. unten § 80.

[7] Nach Eus. 5, 17, 1.

ahmung des Apostels *einen katholischen Brief* zu schreiben".[1]) Auch die berühmten *Akten der Perpetua und Felicitas*[2]) scheinen montanistischen Kreisen Nordafrikas zu entstammen.

Der glänzendste literarische Anwalt aber erstand dem Montanismus in der Persönlichkeit des TERTULLIAN[3]), dessen Streitschriften gegen das Heidentum und die Gnosis nun eine Periode montanistischer Schriften folgte, in deren langer Reihe die Linie zu verfolgen ist von der einfachen Vertretung montanistischer Gedanken noch innerhalb der Kirche in der Zeit ca. 202—207 bis zur offnen antikirchlichen Vertretung des Montanismus seit etwa 208 und heftigen Streit- und Brandschriften gegen die Kirche. Der Gegensatz Tertullians, der dogmatisch fast völlig kirchlich korrekt war, gegen die Kirche bezog sich fast durchweg eben auf die Fragen der Montanisten, auf die Fragen der Disziplin, der Askese, der Moral, der Kasuistik. Diese hatte Tertullian, bereits ehe er überhaupt zum Montanismus in Beziehung trat, in rigoristischem Sinne behandelt und ihnen wandte er nun wieder sein besonderes Interesse zu. Es erscheint mir (nach Harnacks[4]) Nachweisen) wahrscheinlich, daß er seine erste Hinwendung zum Montanismus durch Abfassung der großen (leider verlorenen) Schrift *„über die Ekstase"*[5]) in 7 Büchern etwa im Jahre 204 besiegelte, in der man eine Streitschrift des noch in der Kirche befindlichen Tertullian für Anerkennung der montanistischen Reform sehen muß. Dann aber hat ihn wieder die Ehe- und Frauenfrage beschäftigt, in der er zu immer größerem Rigorismus fortschritt. Er hatte diese schon in der Schrift *„Über die Ermahnung zur Keuschheit"*[6]) (wohl ca. 206 geschrieben) im Sinne der absoluten Verwerfung einer zweiten Ehe behandelt; und dann hat er noch in derselben Periode in der Streitschrift *„Über die Verschleierung der Jungfrauen"*[7]) mit kolossaler Schärfe die These verfochten, daß die Jungfrau, die sich nicht verschleiere, unsittlich handle, auch hier schon mit leisem antikirchlich-montanistischem Einschlag. — Als er sich endgültig dem Montanismus zu und von der Kirche abgewandt hatte, schrieb er 209 die

[1]) Nach Eus. 5, 18,5; vgl. BONWETSCH a. a. O. 18; ZAHN GK I, 1,9; vgl. auch oben S. 157.

[2]) Vgl. oben S. 86f.

[3]) Vgl. oben S. 46,4 u. S. 272/5.

[4]) Vgl. HARNACK II, 276/8.

[5]) *„De ecstasi"*, wohl griechisch geschrieben, περὶ ἐκστάσεως; vgl. Hieronymus 53 u. 40.

[6]) *„De exhortatione castitatis"*, Ausg. v. OEHLER, 1853, I, 737/57; deutsch v. Kellner 1882.

[7]) *„De virginibus velandis"*, Ausg. v. OEHLER ib. I, 883/910; deusch v. Kellner 1882.

kleine, mehr persönliche Streitschrift *„über das Pallium“*[1]; man hatte ihn nämlich deshalb angegriffen, weil er die Toga mit dem Philosophenmantel vertauscht hatte (ob aus Anlaß seiner Wendung zu den Montanisten?) und nun läßt Tertullian ein kleines Brillantfeuerwerk von Witz und Sarkasmus über seine Gegner regnen. Es ist ein witziger Essay voller persönlicher und zeitlicher Anspielungen, freilich gerade dadurch keine leichte Lektüre. Die erste ganz offenkundig gegen die Kirche gerichtete Schrift folgte (wohl 211) in dem Traktat *„über den Soldatenkranz“*[2], der gerade gegen eine weniger rigoristische kirchliche Auffassung die Unvereinbarkeit von Christentum und Soldatenstand verfocht. In derselben antikirchlichen Linie liegt die etwa 212 entstandene Schrift *„über die Flucht in der Verfolgung“*[3], die jedes Mittel, sich dem Märtyrertode zu entziehen, als widergöttlich verwirft. Noch einmal beschäftigte dann um 217 den Tertullian das Eheproblem und es macht fast den Eindruck, als ob sich Tertullian gegen einen literarischen Angriff gegen die bezüglichen montanistischen Anschauungen wehren müßte, wenn er in der Schrift *„über die eine Ehe“*[4] seine These aufs neue verteidigt, aber nun mit einer Schärfe, die in der katholischen Anschauung lediglich die Anschauung von fleischlich gesinnten Psychikern sieht. Aber Tertullian als Mann der Extreme wurde noch weitergetrieben zu glühendem Hasse gegen alles, was Kirche heißt, und so schrieb er ca. 218 die leidenschaftliche, gehässige Streitschrift *„über das Fasten gegen die Psychiker“*[5] (das sind „die Katholiken“), in der er die laxere kirchliche Fastenpraxis der gierigen Lust der Katholiken auf das Konto schrieb. Und dann folgt als letzte Streitschrift ca. 220 die Schrift *„über die Keuschheit“*[6], die sich direkt gegen das Edikt des römischen Bischofs Kallist richtet, der Ehebruch- und Hurereisünden für vergebbar erklärt hatte. Es

---

[1]) *„De pallio“*, Ausg. v. Oehler ib. 911/56; deutsch v. Kellner 1882; vgl. Boissier, *La fin du paganisme* I, 1891, 259/304; Geffcken, *Kynica* 1909, 58ff.

[2]) *„De corona militis“*, Ausg. v. Oehler ib. I, 415/57, deutsch in BKV.

[3]) *„De fuga in persecutione“*, Ausg. v. Oehler ib. I, 461/92, deutsch v. Kellner 1882.

[4]) *„De monogamia“*, Ausg. v. Oehler ib. I, 761/87, deutsch v. Kellner 1882; vgl. Rolffs, TU 12, 4, 50/109.

[5]) *„De ieiunio adversus psychicos“*, Ausg. v. Reifferscheid-Wissowa im CSEL 20, 274/97, deutsch v. Kellner; vgl. Rolffs ib., 5/49 und Neumann, *Hippolytos v. Rom etc.* I, 1902, 122/4.

[6]) *„De pudicitia“*, Ausg. v. Reifferscheid-Wissowa im CSEL 20, 219/73 und v. Preuschen in Krügers Quellens. I, 2, 1910² (mit de paenitentia, 1,60 M.), deutsch v. Kellner 1882. — Vgl. Preuschen, *Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia etc.* Diss. 1890; Esser, *Die Bußschriften Tertullians* etc. Progr. Bonn 1905

bieten diese antikirchlichen Streitschriften Tertullians im ganzen ein nicht erfreuliches Bild; es ist viel Kraft und viel Wille in ihnen, keine bloße Pose, aber auch sehr viel Gehässigkeit.

Von einem besonderen literarischen Typus der montanistischen Literatur kann man freilich kaum reden. Denn über die Anfänge wissen wir zu wenig und Tertullians Schriften der montanistischen Zeit, auch die antiheidnischen und antignostischen und sonstigen Schriften, liegen ja literarisch nur auf der Linie der im Ton verschärften Fortsetzung seiner kirchlichen Schriftstellerei. So kann auch im Gegensatz zum Gnostizismus von einem bestimmenden Einfluß der montanistischen Literatur auf die Entwicklungsgeschichte der christlichen Literatur kaum geredet werden, es sei denn, daß man vielleicht geltend macht, daß die heftigen und gehässigen Streitschriften Tertullians im Tone vergiftend und verschärfend auf die christliche Polemik gewirkt haben.

2. Streitschriften gegen den Montanismus. Mit dem Montanismus hat sich die Kirche sehr lebhaft auseinandergesetzt. In Briefen und Sendschreiben mag es zuerst geschehen sein; so wird es berichtet von dem Apologeten Apollinaris v. Hierapolis[1] (ca. 170—75), und auch römische Bischöfe von Soter[2] an haben in Sendschreiben Stellung zu der neuen Prophetie genommen. Später, nach 200, hat dann Kajus[3] gegen die Montanisten in der Form des Dialogs polemisiert. Die eigentliche Streitschrift scheint aber recht häufig auch hier angewandt zu sein. Schon der Apologet Miltiades[4] schrieb eine verlorene Schrift des Inhaltes *„daß ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe“*[5], worin offenbar der Gegensatz gegen die montanistische Prophetie zum lebhaften Ausdruck kam. Auch unter den vielen verlorenen Schriften des Bischofs Melito v. Sardes[6] muß diese oder jene antimontanistische Schrift oder Auslassung in anderen Schriften gewesen sein.[7] Von einer größeren antimontanistischen Streitschrift in drei Büchern mit historischem Material über den Montanismus berichtet uns Eusebius; wir haben ganz beträchtliche Stückchen von dieser Schrift, wissen aber sonst nicht viel mehr,

[1]) Vgl. oben S. 219,5; vgl. Eus. 4, 27; 5, 16, 1; 5, 19, 1; dazu Bardenhewer I, 265 f; Zahn, F G K 5, 5 ff.

[2]) Vgl. oben S. 149 und Bardenhewer I, 528/35.

[3]) Vgl. oben S. 246.

[4]) Vgl. oben S. 219,4.

[5]) Nach Eus. 5, 17, 1; vgl. Bonwetsch, a. a. O. 26; Labriolle in Rev. d'hist. et de litt. rel. 11, 1906, 97 ff.

[6]) Vgl. oben S. 39,5.

[7]) Vgl. Eus. 4, 26, 2; dazu Bonwetsch, a. a. O. 20 ff; Thomas, *Melito v. S.*, 1893, 89 ff.

als daß der unbekannte, wohl kleinasiatische Verfasser und Geistliche (der sog. Anonymus Eusebianus)[1] sie etwa im Jahre 193 geschrieben hat und sie einem Avercius Marcellus widmete, den man mit Avercius von Hierapolis[2] identifiziert hat. Ein sonst unbekannter Apollonius, wohl ein Kleinasiate, schrieb 197 eine in ein paar Bruchstücken erhaltene Streitschrift gegen die Weissagungen und die Person der Montanisten[3]; gegen diese Streitschrift soll sich dann Tertullian in seiner Schrift *„über die Ekstase"*[4] gewandt haben. Und dann haben wir noch bei Epiphanius[5] eine Nachricht über die antimontanistische *Streitschrift eines Unbekannten*, den man mit Hippolyt oder mit dem Antignostiker Rhodon[6] identifizieren wollte.[7] Nehmen wir noch diese und jene Nachrichten, vor allem von *antimontanistischen Schriften der Aloger*[8] hinzu, so sehen wir, daß diese Streitschriftenliteratur beträchtlich war, die erhaltenen Stücke aber verschwindend gering.

§ 49. Im Kampfe um die heilige Schrift.

Die Fragen nach Umfang und Auslegung der heiligen Schrift haben bereits im 2. Jahrh. die Geister lebhaft erregt; Marcion und sein radikaler Versuch der Herstellung eines nichtjüdischen Kanons, die Aloger mit ihrer Verwerfung der Johannesapokalypse und des Evangeliums und dann die spiritualisierende Exegese, vor allem hinsichtlich der Eschatologie der Schrift haben die Geister lebhaft erregt.

Schon unter Hippolyts[9] († ca. 235) Schriften finden wir zwei Streitschriften über die Schrift. Es ist die verlorene Schrift *„Über das Johannesevangelium und die Apokalypse"*[10], die der Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse wohl gegen die Aloger ge-

---

[1]) Die Bruchstücke bei Eus. 5, 16/17; Ausg. z. B. auch Routh, II², 181/217; — Bonwetsch, a. a. O. 27/9; Zahn, FGK 5, 13/21; Harnack, Chron. I, 364/9; auch Zahn, ib. 57/99 u. RE³, 2, 316.

[2]) Vgl. unten § 78.

[3]) Nach Eus. 5, 18; Ausg. auch v. Routh, I² 463/85. — Vgl. Zahn, FGK 5, 21/8; Bonwetsch, ib. 29 f.

[4]) Nach Hieronymus, 40 und 53; vgl. oben S. 277.

[5]) Epiph. Haer. 48, 1—13.

[6]) Vgl. oben S. 269, 12.

[7]) Vgl. Voigt, *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes*, 1891 (für Rhodon); Rolffs, TU 12, 4, 1895 (für Hippolyt); Bardenhewer I, 527 f.

[8]) Vgl. Zahn, GK I, 220 ff; II, 967 ff; FGK 5, 35 ff; Harnack, Chron. I, 376 ff; Bardenhewer I, 527.

[9]) Vgl. oben S. 46,2.

[10]) Wohl ein paar Bruchstücke bei Epiphanius, haer. 51.

widmet war und *„die Kapitel gegen Cajus“*, von denen wir ein paar Bruchstücke[1]) in syrischem Texte haben; hier greift H. den Cajus, der die Johannesapokalypse als Werk des Cerinth in seinem *„Dialog gegen den Montanisten Proklus“*[2]) bekämpft hatte, an und verteidigt die Johannesapokalypse.

Gegen die spiritualisierende Exegese der Apokalyptik der Schrift wandte sich (rund etwa 240) der ägyptische Bischof NEPOS von Arsinoe[3]) in seiner verlorenen Schrift *„Widerlegung der Allegoristen“*[4]), in der er einem derben Chiliasmus das Wort redete; dem starken Einflusse dieser Schrift suchte der Bischof DIONYSIUS V. ALEX.[5]) (wohl um 255) durch zwei Bücher *„über die Verheißungen“*[6]), entgegenzutreten mit besonderer Berücksichtigung der Johannesapokalypse.

§ 50. Im Kampfe um die Christologie.

1. Die arianische Literatur und die der christologischen Häresien.[7]) Die Geschichte der arianischen Literatur läßt sich bei den dürftigen Resten und Notizen nicht geben. Sie steht natürlich mitten drin in der ganzen Entwicklung der altchristlichen Literatur, wie ihre dogmengeschichtliche Linie über LUCIAN DEN MÄRTYRER und PAUL V. SAMOSATA rückwärts in die Kämpfe des 3. Jahrh. führt. Ob man trotzdem viel Spezifika der arianischen Literatur auch nach der literarischen Seite finden kann, steht dahin. Eigentümlich erscheint jedenfalls das, was wir, abgesehen von seinen *Briefen*[8]), von dem Werke des ARIUS *„Thalia“ („Gastmahl“)*[9]) mit Namen wissen, wo offenbar starke antike Einflüsse lebendig geworden sind. Sonst haben die Arianer eifrig in allerlei Formen der christlichen Literatur

[1]) Ausg. v. J. GWYNN, *Hippolyt and his „Heads against Cajus“* in Hermathena 1888, 397/418 und 1890, 137/50; deutsche Übers. von ACHELIS in Gr. Chr. Schr., Hippolyt I, 2, 241/7; bespr. b. ZAHN, GK II, 2, 1892, 973/91.

[2]) Vgl. oben S. 246.

[3]) Nepos, lebte vor der Mitte d. 3. Jahrh.; besonders auch als Dichter hervorgetreten. — Über ihn Eus. 7, 24 und GENNADIUS, de dogm. eccl. 55. — Vgl. BONWETSCH, RE³, 13, 710 f und unten § 80.

[4]) *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν*, vgl. HARNACK I, 427 f.

[5]) Vgl. oben S. 41,1.

[6]) *Περὶ ἐπαγγελιῶν*, große Fragmente erhalten bei Eusebius, KG 7, 24, 4/5; 6/9; 25, 1/5; 6/8; 9/27. — Vgl. BARDENHEWER II, 178/81.

[7]) Vgl. GWATKIN, *Studies of Arianism*, Cambridge 1892; LOOFS, *Arianismus* in RE³, 2, 6/45; BARDENHEWER, *Patr.*³ 206 u. 218 f.

[8]) Vgl. THEODORET KG 1, 4; ATHANASIUS, de synodis 16; EPIPHANIUS Haer. 69, 7; vgl. auch DE BRUYNE, Rev. Bénéd. 26, 93/5.

[9]) Vgl. unten § 82 und § 85, 2.

geschriftstellert, z. T. mit dem offenbaren Bestreben, arianisch infizierte Literatur an Stelle der katholischen zu setzen. Wir sehen Arius durch *Lieder*[1]) seine Lehre verbreiten, dann entstehen *arianische Predigten*[2]), *arianische Märtyrergeschichten*[3]), im 5. Jahrh. schreibt ein Arianer PHILOSTORGIUS eine *Kirchengeschichte*[4]) von Arius bis z. J. 423. Dann haben wir zum größten Teil nur bruchstückweise, abgesehen von *Briefen* (ARIUS[5]) [† 336], EUSEBIUS V. NICOMEDIEN[6]) [† ca. 342], EUNOMIUS V. CYCICUS[7]) [† ca. 395], POTAMIUS V. LISSABON[8]) [um 357]? CANDIDUS[9])) und *Glaubensbekenntnissen* (Arius[10]), Acacius v. Caesarea[11]) vom Jahre 359, Eunomius[12]) vom Jahre 383), vor allem *Bibelkommentare*[13]) (Asterius der Sophist[14]) [† ca. 345], Eunomius[15]), Theodor v. Heraklea[16]) [† ca. 355]) und *Streit- und Verteidigungsschriften* der Arianer (Asterius[17]), Aetius[18]) [† ca. 370], Acacius[19]) und Eunomius), unter denen die Apologien[20]), die Eunomius für die aria-

[1]) Vgl. unten § 82.

[2]) Vgl. z. B. ZAHN, *„Lateinische Predigten eines Arianers über das Lukasevangelium aus dem 5. Jahrh."* (der Verfasser vielleicht Gote!), in NKZ 1910, 510/8.

[3]) Literatur dazu bei EHRHARD, *Die griechischen Martyrien*, Straßburg 1907, S. 27; vgl. oben S. 87.

[4]) Vgl. oben S. 96.

[5]) Vgl. oben S. 281 Anm. 7.

[6]) Vgl. Theodoret, KG 1,5; Athanasius, de synodis 17. — LOOFS, RE[3] 5, 620; LICHTENSTEIN, *Euseb. v. Nicomedien* 1903; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 219.

[7]) Vgl. Philostorgius KG 10,6; Photius, Bibl. cod. 138. — KLOSE, *Gesch. und Lehre des Eunomius*, 1833; LOOFS, RE[3] 5, 597/601; ALBERTZ, *Untersuch. über d. Schrift. d. Eunomius*. Diss., Halle 1908; DIEKAMP in Byz. Zeitschr. 18, 1909, 1 ff., 190 ff.

[8]) Brief des P. an Athanasius aus P.'s katholischer Zeit. Ausg. v. D'ACHERY, Veterum ... Spicilegium II, 1657, 366/8; vgl. RE[3], 15, 579 f.

[9]) Briefe an Marius Victorinus; Ausg. M. l. 8, 1013/8 u. 1035/40. — Vgl. SCHANZ 4, 284.

[10]) Vgl. Sokrates, KG 1, 26.

[11]) Vgl. Epiphan. haer. 73, 25. — Vgl. BARDENHEWER *Patr.*[3] 281.

[12]) ἔκθεσις πίστεως; Ausg. v. RETTBERG, *Marcelliana*, 1794, 147/70.

[13]) Vgl. unten § 67.

[14]) Vgl. über ihn ZAHN, *Marcell v. A.* 1867, 38 ff; KRÜGER, RE[3], 2, 161 f.; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 240 f. — Hieronymus 94.

[15]) Vgl. Sokrates, KG 4, 7,7.

[16]) Vgl. Hieronymus, Ep. 112, 20; Comm. in Matth. praef.; Bruchstücke eines Jesaiaskommentars siehe M. gr. 18, 1307/78.

[17]) Vgl. Athanasius, Orat. c. Arian. 1,32, 2,37; 3,2; de synodis 18/9 u. a. St.

[18]) Aetius, Diakon in Antiochien. — Vgl. Epiphan. Haer. 76,11.

[19]) Vgl. Epiphan. Haer. 72, 6/10.

[20]) ἀπολογητικός, Ausg. M. l. 30, 835/68; vgl. dazu RETTBERG, *Marcelliana*, 119/24; „bald nach 360" geschrieben, vgl. LOOFS, RE[3], 5, 601; auf des Basilius Schrift antwortete Eunomius mit der „ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας" v. Jahre ca. 378, unvollständige Ausg. d. durch Gregor v. Nyssa geretteten Fragmente RETTBERG a. a. O. 125/47; vgl. jetzt ALBERTZ, oben Anm. 7 u. DIEKAMP, Byz. Zeitschr. 1909, 1/13.

nische Christologie schrieb, die Züge dieser arianischen Literatur besonders hervortreten lassen. Ja der Arianismus wirkte in der Persönlichkeit des ULFILAS[1]) literarisch hinüber auf die Gebiete der neu auftauchenden Gotenvölker; gotische Arianer scheinen fleißig geschriftstellert zu haben. Wahrscheinlich ist das Bild dieser arianischen Literatur tatsächlich noch viel reicher gewesen, aber, was die Kirche ausschied, das blieb im allgemeinen dem Untergange geweiht.[2])

So ging es auch dem größten Teile der Literatur der Richtungen, die, wenn auch nicht arianisch, so doch nicht orthodox waren. Vieles ist besonders von den MACEDONIANERN[3]) verloren gegangen, zahlreiche Schriften von EUSEBIUS V. ĖMĒSA[4]) († ca. 359), solche des BASILIUS V. ANCYRA[5]) und GEORGIUS V. LAODICEA[6]) aus der gleichen Zeit. — Und wenn auf der anderen Seite neue Arten des Monarchianismus (s. o.!) die extrem entgegengesetzte kirchliche Position einnahmen, so ist das Schicksal ihrer Schriften nicht besser; dürftig sind infolgedessen die Reste der Schriftstellerei des MARCELLUS V. ANCYRA[7]) († ca. 374), der übrigens gegen den Arianer ASTERIUS *über das Unterworfensein des Sohnes*[8]) schrieb, und ebenso die seines literarisch eifrig tätigen Schülers PHOTINUS V. SIRMIUM[9]) († ca. 376).

Mehr und mehr erscheint als das einigende Band der christologisch-häretischen Literatur in der Zeit nach der Anerkennung des Logos als Gottheit die Abhängigkeit von Geist und Methode der antioche-

---

[1]) Vgl. oben S. 63f.; H. BÖHMER-ROMUNDT, *Über d. lit. Nachlaß d. Wulf. u. seiner Schule*, ZWTh 46, 1903, 233/69; 361/407.

[2]) Weiteres vgl. SCHANZ 4, 283/6.

[3]) Vgl. über sie LOOFS, RE³ 12, 41/8.

[4]) Vgl. über ihn KRÜGER, RE³ 5, 618f; THILO, *Über d. Schriften d. Eus. v. Alex. und d. Eus. v. Emisa*, 1832, 64/79, schreibt ihm 2 Homilien zu, hrsg. M. gr. 24, 1047ff; ZAHN, *Skizzen aus d. Leben d. alten Kirche*, 1908³, 321/30, bietet die deutsche Übersetzung einer Rede über den Sonntag, die er dem Eus. v. Em. zuschreibt; vgl. auch ZAHN in Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1884, 516ff; DRÄSEKE, St. Kr. 66, 251/315, ZWTh 38, 238/51, 517/37; LOOFS, RE³ 2, 199.

[5]) Basilius, Bischof v. Ancyra seit 336, † ca. 366. — Vgl. SCHLADEBACH, *Basilius v. A.* Diss. 1898; KRÜGER, RE³ 2, 435f.

[6]) Georgios, Bischof v. Laodicea in Syrien, † 360/3. — LOOFS, RE³ 6, 539/41.

[7]) Fragmente zusammengestellt bei RETTBERG, *Marcelliana*, 1794 u. in Gr. Chr. Schr. Eusebius 4, 1906, 183/215 von KLOSTERMANN; ZAHN, *Marcell. v. Ancyra*, 1867; LOOFS, RE³ 12, 259/66 u. in SBA 1902, 764/81.

[8]) *Περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς*, aber das war nicht der Titel, sondern nur Inhaltsangabe; vgl. Hilarius; vgl. ZAHN a. a. O. 49f.

[9]) Vgl. ZAHN a. a. O. 189ff; LOOFS, RE³ 15, 372/74.

nischen Schule.[1]) Wir sehen, wie von ihr aus auf den verschiedensten Gebieten und in den verschiedensten Formen *(Bibelkommentaren, Kirchengeschichten, Apologien* usw.) eifrig literarisch gearbeitet wird und wie von dieser, nur dogmatisch meist etwas „anrüchigen" Literatur reiche literarische Einflüsse auf die gesamte christliche Literatur ausgehen, wie wir das bei den einzelnen Formen beobachten können. Und es ist wieder charakteristisch, daß, während Exegetisches und anderes erhalten ist, vor allem die meisten christologischen Schriften aus diesen Kreisen untergegangen oder nur unter falschem Namen erhalten sind. Hierfür sind besonders charakteristisch die Schriften des APOLLINARIS V. LAODICEA[2]) († vor 392) und ihre Schicksale. Er muß zu den auf den verschiedensten Gebieten in Poesie und Prosa eifrigst tätigen Schriftstellern gehört haben und wir haben auch von ihm vor allem exegetische Stücke, freilich nur ein Bruchteil dessen, was er geschrieben hatte. Aber seine 381 als ketzerisch verurteilte Christologie bewirkte es, daß wir z. B. seine Schrift *„Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen"*[3]) nur in Fragmenten bei seinem Gegner GREGOR V. NYSSA erhalten haben und sein *„ausgeführtes Glaubensbekenntnis"*[4]) unter den Schriften GREGORS DES WUNDERTÄTERS († ca. 270), und ähnlich ist es bei DIODOR V. TARSUS[5]) († vor 394) THEODOR V. MOPSUESTIA[6]) († 428) und ihrem Schüler NESTORIUS[7]) († nach 430), dessen *zwölf Gegenanathematismen*[8]) gegen die Anathematismen, die er 430 unterschreiben sollte, auch nur in lateinischer Übersetzung uns erhalten geblieben sind. In diese Kreise gehören auch irgendwie hinein *fünf Traktate*[9]),

[1]) Vgl. HARNACK, RE[3] 1, 592/5; HERGENRÖTHER, *Die antiochenische Schule*, 1866; KIHN, *Die Bedeutung der antiochen. Schule* etc. Weißenburg 1866; DENNEFELD, *Der alttest. Kanon der antiochen. Schule* 1909.

[2]) Vgl. oben S. 42,2.

[3]) *„ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου"*; beste Sammlung der Fragmente bei LIETZMANN, *Apollinaris v. Laodicea*, 1004, I, 139/41, 208/32.

[4]) *„ἡ κατὰ μέρος πίστις"*, Ausg. bei LIETZMANN a. a. O. 167/85. — BARDENHEWER, II, 286f.

[5]) Vgl. oben S. 44,4.

[6]) Vgl. oben S. 44,5.

[7]) Nestorius, seit 428 Patriarch von Konstantinopel, und hervorragender Prediger; schöne Ausg. seiner Fragmente, Briefe, Predigten u. a. v. LOOFS, *Nestoriana*, Halle 1905; vgl. LÜDTKE, ZKG 29, 385/7; LOOFS, RE[3] 13, 736/49; BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his teaching*, Cambridge 1908; hier S. 25 41 Mitteilungen über die neue interessante Selbstverteidigung des Nestorius in dem „liber Heraclidis", in der syr. Übersetzung hsg. von BEDJAN 1910; FENDT, *Die Christologie des Nestorius* 1910.

[8]) Ausg. v. LOOFS, *Nestoriana* 211/7.

[9]) Es sind Pseudojustin: 1. Quaestiones et responsiones ad orthodoxos (*ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους κτλ*). 2. Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum

die unter dem geheiligten Namen des JUSTIN der Vernichtung entgangen sind. Und selbst des Kirchenhistorikers THEODORET v. KYROS[1]) „*Widerlegung*", „*Anatrope*" von Cyrills Anathematismen ist uns nur, ziemlich vollständig, in der Antwort seines Gegners[2]) erhalten geblieben. Sonach ergibt es sich, daß die christologisch-häretische Literatur dieser Jahrhunderte für uns nicht eine vollständig erkennbare Größe ist und wir können ihren Umfang, wie auch ihren selbständigen literarischen Wert eher zu niedrig als zu hoch anschlagen. Andererseits ist diese Literatur aber noch viel weniger als die gnostische Literatur eine in sich einheitliche Größe, die sich ganz scharf von der „kirchlichen" Literatur abtrennen läßt; ihre Wege verschlingen sich vielmehr vollkommen ineinander. Für uns kommt sie an dieser Stelle nur deshalb als Einheit in Betracht, weil sie die Veranlassung zu einer weitverzweigten neuen kirchlichen Streitschriftenliteratur wurde.

2. Die christologischen Streitschriften. Auch auf diesem Gebiete sehen wir den EUSEBIUS VON CAESAREA[3]) in seiner großen Vielseitigkeit literarisch tätig, wie er auch praktisch an den arianisch-nicänischen Kämpfen Anteil nahm. Es ist für seine Stellungnahme charakteristisch, daß seine beiden Streitschriften sich nicht gegen die Arianer, sondern sozusagen gegen die extreme „Rechte", gegen MARCELL VON ANCYRA und dessen „Sabellianismus" richteten. In Marcell sah er eben den eigentlichen Gegner der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Er schrieb ca. 335/6 zwei Bücher „*gegen den Bischof Marcell v. Ancyra*"[4]) und kurze Zeit darauf (ca. 337) eine umfangreiche Streitschrift in drei Büchern „*gegen Marcell über die kirchliche Theologie*"[5]), welche mit scharfen Wendungen gegen Marcell die wahre Orthodoxie hervorzuheben suchte.

(*ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτ. κτλ*). 3. Die Quaestiones Christianorum ad Gentiles. 4. Die dazugehörigen Quaestiones gentilium ad Christianos u. 5. Expositio rectae fidei (*ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως*). — Ausg. der Texte bei OTTO, Corp. Apolog., 4/5; Nr. 1 neu herausgeg. von Papadopulos-Kerameus, Petersburg 1895; Nr. 1—4, aber auch 5 weist HARNACK, TU 21,4, 1901, dem Diodor v. Tarsus (vgl. oben S. 44,4) zu; dort auch teilweise deutsche Übersetzungen; vgl. noch GASS, Z. f. hist. Th. 12, Heft 4, 35/154 (über diese Form der Fragsammlungen!); BARDENHEWER, I, 219ff.

[1]) Vgl. oben S. 44,6.

[2]) Ausg. M. gr. 76, 385/452.

[3]) Vgl. oben S. 41,4.

[4]) „*κατὰ Μαρκέλλου*", Ausg. M. gr. 24, 707/826; kl. Ausg. v. GAISFORD, Oxford 1852; krit. Ausg. v. KLOSTERMANN in Gr. Chr. Schr. Eus. 4, 1906. — Zur Echtheit vgl. z. B. LOESCHCKE, ZNTW 7, 69/76.

[5]) „*Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*" Ausg. M. gr. 24, 825/1046; kl. Ausg. v. GAISFORD, Oxford 1852; krit. Ausg. v. KLOSTERMANN in Gr. Chr. Schr. Eus. 4, 1906.

In ganz anderer Weise hat ATHANASIUS DER GROSSE[1]) in diese Kämpfe mit Streit- und Verteidigungsschriften eingegriffen, die bald mehr dogmatisch, bald mehr historisch orientiert waren. Sein Leben war durchzogen von dem Kampfe gegen die Häresie, aber nun nicht in erster Linie gegen MARCELL, sondern gegen ARIUS, und von der Verteidigung der Rechtgläubigkeit der Orthodoxie. Was nicht das besondere Interesse für das Mönchtum bei ihm absorbierte, das war fast ganz erfüllt von dem antiarianischen Streit. So ist auch seine ganze Schriftstellerei durchzogen von diesem Gegensatze, auch eine Reihe seiner Briefe[2]), in denen ATHANASIUS über allerlei dogmatische Themata polemisiert hat. Es war die Kraft eines starken Willens, die hinter seinen Streitschriften steht; weniger zu rühmen ist Form und Aufbau, mit denen Athanasius mit seiner großen Weitschweifigkeit oft recht ermüdend wirkt. Das ist gleich der Fall bei der historisch natürlich interessanten, aber sonst ermüdenden, wohl ersten Streitschrift des Athanasius, *„vier Reden gegen die Arianer“*[3]), geschrieben ca. 338—339 (so LOOFS; das vierte Buch trotz Bestreitung wohl echt!)[4]) einer langen, dogmatisch und biblisch orientierten Abhandlung, die des Redecharakters des Titels im allgemeinen fast vollständig entbehrt. Sehr viel lebendiger, weil aus dem unmittelbaren Leben geschöpft, sind die Streitschriften, die, historisch orientiert, den Kampf gegen die Arianer in Verteidigung der eigenen Position oder Person führen. Wir haben hier drei Streitschriften des Athanasius unter dem Titel *„Apologie“*. Es liegt gerade in dieser Bezeichnung und auch in dem Charakter dieser drei Apologien eine Beziehung zur Apologie des Christentums vor den Kaisern, wie sie besonders das 2. Jahrh. gebracht hatte, vor. Athanasius fühlte sich Arianern, Eusebianern und anderen gegenüber in der Rolle dessen, der die Verteidigung des eigentlichen Christentums vor der Welt und vor den Kaisern zu führen hat. So schrieb er ca. 350 die *„Apologie gegen die Arianer“*[5]), im wesentlichen eine Sammlung von Aktenstücken über die vorangegangenen Kämpfe mit den Arianern, und dann während seiner Verbannung in der ägyptischen Wüste, ca. 357, die *„Apologie an Kaiser Constantius“*[6]), ganz im

[1]) Vgl. oben S. 42,1.

[2]) Vgl. oben S. 156,1.

[3]) *Κατὰ Ἀρειανῶν λόγοι δ'*, Ausg. M. gr. 26, 11/526; kl. Ausg. v. BRIGHT, Oxford 1873; deutsch in BKV.

[4]) Vgl. LOOFS, RE³, 2, 200/1; DRÄSEKE, ZWTh 36, 1, 1893, 290/315; STÜLCKEN, TU 19, 4, 1899, 23/40; GUMMERUS, *Die homōusian. Partei* etc. 1900, 186ff.

[5]) *ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν*, Ausg. M. gr. 25, 240/410, deutsch in BKV.

[6]) *πρὸς τὸν βασιλέα Κωνστάντιον ἀπολογία*, Ausg. M. gr. 25, 595/642, deutsch in BKV.

Stile jener alten Apologien, und endlich kurze Zeit darauf die „*Apologie über seine Flucht*“[1]) zur persönlichen Rechtfertigung. Aber auch aus der Verteidigung wird doch hier immer wieder der Angriff.

Es haben manche späteren Häretiker, wie MARCELL v. ANCYRA[2]) und APOLLINARIS VON LAODICEA[3]) in diesen literarischen Kämpfen gegen die Arianer dem ATHANASIUS sekundiert, aber von bleibender Bedeutung wurden erst die Streitschriften der drei großen Kappadozier kraft ihrer kirchlichen Rechtgläubigkeit. EUNOMIUS VON CYCICUS[4]), jener Führer der extremen Arianer, etwa um das Jahr 360, war der, gegen den sich besonders ihre Pfeile richteten. BASILIUS DER GROSSE[5]) schrieb (wohl 363—364) drei umfangreiche Bücher „*Vernichtung der Apologie des gottlosen Eunomius*“[6]), in welchen er polemisch und thetisch die nicänische Trinitätslehre verteidigte und führte diese Dinge dann noch in einer besonderen Schrift „*über den hl. Geist*“[7]) weiter aus. Eunomius antwortete in der nicht erhaltenen „*Apologie der Apologie*“[8]) mit sachlichen und persönlichen Angriffen gegen BASILIUS. Des Basilius Bruder GREGOR V. NYSSA[9]) übernahm die Antwort in der bedeutenden, sehr umfangreichen Streitschrift „*zwölf Erwiderungsreden gegen Eunomius*“[10]) (ca. 381/3); es sind keine wirklichen Reden, sondern ausgedehnte polemische Abhandlungen für die kirchliche Trinitätslehre. Eine kleinere, aber historisch wertvolle Streitschrift richtete derselbe GREGOR auch gegen APOLLINARIS V. LAODICEA „*Antirrhetikus gegen Apollinaris*“[11]) (ca. 390). Auch DIDYMUS DER BLINDE[12]) († ca. 398) erscheint unter den Verfassern

---

[1]) *ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ*; Ausg. M. gr. 25, 643/80, deutsch Kempten 1836/7.

[2]) Vgl. oben S. 283,7.

[3]) Vgl. oben S. 42 u. S. 284.

[4]) Vgl. oben S. 282,7.

[5]) Vgl. oben S. 43,1.

[6]) *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου*, Ausg. M. gr. 29, 497/773; kl. Ausg. v. GOLDHORN, 1854.

[7]) *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, Ausg. M. gr. 32, 67/218; kl. Ausg. v. JOHNSTON, Oxford 1892.

[8]) Vgl. oben S. 282,20.

[9]) Vgl. oben S. 43,3.

[10]) *πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι*, Ausg. M. gr. 45, 237/1121; Ausg. v. OEHLER I, 1864, 1/454 (ohne neue textkritische Bedeutung). — Vgl. DIEKAMP in Byz. Zeitschr. 18, 1909, 1ff., 190ff.

[11]) *Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου*, Ausg. M. gr. 45, 1124/1269. — Vgl. LIETZMANN, *Apollinaris etc.* 1904, T, 83ff.

[12]) Vgl. oben S. 44,1.

antiarianischer Streitschriftliteratur[1]) (gegen Eunomius[2]), auch gegen Apollinaris?)[3]). Das waren die Fundgruben der Polemik und der orthodoxen Lehre, aus der dann manche andere geschöpft haben, und in Predigten und Reden, wie denen des GREGOR V. NAZIANZ und des CHRYSOSTOMUS ist dann der Inhalt dieser arianischen Schriften in gangbare Münze verwandelt worden.[4])

Im 5. Jahrh. ist dann in zahlreichen Streitschriften gegen die Häresie des ARIUS und des NESTORIUS vor allen anderen der streitbare imponierende Kirchenfürst CYRILLUS VON ALEXANDRIEN[5]) († 444) aufgetreten. Alle seine dogmatischen Streitschriften sind von der Polemik gegen diese Häresien beherrscht und wir haben von diesen zahlreichen Schriften eine ganze Menge erhalten, vor allen anderen das gegen die Arianer gerichtete große Werk „*Sammelwerk über die heilige und gleichwesentliche Trinität*"[6]) in 35 Thesen. Es wächst hier die Polemik im allgemeinen mehr in die Breite als in die Tiefe und nähert sich oft scholastischer Beweisführung. Wichtig sind seine *12 Anathematismen gegen Nestorius*"[7]) und deren Verteidigung in einer „*Apologie*"[8]), wie er auch dem Kaiser gegenüber in einer „*Apologie*"[9]) sein eigenes Verhalten, wie einst ATHANASIUS, verteidigte.

---

[1]) *περὶ τριάδος*, Ausg. M. gr. 39, 269/992; vgl. auch die Zuweisung des Pseudogregorischen (v. Nyssa) „*λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου*" (Ausg. v. MAI, Nov. patr. bibl. 4, 1/39) an Didymus von HOLL, ZKG 25, 380/98 u. LEIPOLDT, *Did. d. Bl.* 1905, dagegen KRÜGER, ThLZ 1905, 652.

[2]) Pseudobasilius (wahrscheinlich Didymus) „gegen Eunomius Buch 4—5", Ausg. bei DRÄSEKE, *Apollinaris von Laodicea* 1892, 205/51; vgl. KRÜGER, RE³, 4, 639; FUNK, Kirchengesch. Abhandl. II, 1899, 291/329; ib. III, 1907, 311/23 u. Th. Quartalschr. 83, 1901, 113/6; dagegen LEIPOLDT, *Did. d. Blinde* 1905.

[3]) *Κατὰ Ἀπολιναρίου λόγοι β'*, Ausg. M. gr. 26, 1093/1166; kl. Ausg. v. BENTLEY, 1887; nach DRÄSEKE (Ges. Patrist. Unters., 1889, 169/207 u. ZWTh 1895, 293ff) stammen die beiden Bücher von Didymus und s. Schüler Ambrosius v. Alexandrien; vgl. HOSS, *Studien über das Schrifttum und d. Theol. d. Athanasius*, 1889.

[4]) Unter den orthodoxen Antiarianern tritt jetzt Amphilochius von Ikonium († nach 394) klarer hervor; vgl. über ihn LOOFS, RE³, 1, 463f; HOLL, *Amphilochius v. Ikonium in s. Verh. zu den 3 groß. Kapp.*, 1904; GERH. FICKER, *Amphilochiana*, 1906 (hier 23/77 eine Streitschrift des Amphilochius gegen die asketischen Apotaktiten); andre Stücke bei M. gr. 39,9ff., vgl. BARDENHEWER, *Patr.*³ 266/8.

[5]) Vgl. oben S. 44,3.

[6]) *ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος*, M. gr. 75,9/656.

[7]) Ausg. im Anhang von Epist. 17 (15), M. gr. 77, 119/22.

[8]) *ἀπολογητικὸς ὑπὲρ τῶν δώδεκα κεφαλαίων πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους*, Ausg. M. gr. 76, 315/86; kl. Ausg. v. PUSEY, Oxford 1875.

[9]) *λόγος ἀπολογητικός*, Ausg. M. gr. 76, 453/88; kl. Ausg. v. PUSEY, Oxford 1877.

Wie sich der christologische Streit vom Osten auf den Westen übertrug, so folgte der letztere auch in lateinischer Sprache der griechischen Streitschriftenliteratur des Ostens. Sachlich war das Abendland durchaus abhängig von der morgenländischen Theologie, voran der Orthodoxie des ATHANASIUS, aber im Tone sind die Abendländer im allgemeinen viel schärfer und kräftiger. Dafür sind gleich charakteristisch die heftigen Streitschriften des LUCIFER VON CALARIS[1]) (auf Sardinien). Dieser Mann nimmt in der Literaturgeschichte insofern eine eigentümliche Stelle ein, als er, ein Mann des Volkes, nicht der höheren Bildung in der Vulgärsprache schreibt und von den feineren literarischen Traditionen des Christentums sich wenig berührt zeigt, wenn er auch einige Lateiner kennt und stillschweigend ausschreibt. Er will 355 in Mailand nicht die Verurteilung des ATHANASIUS unterschreiben, und muß 355—362 auf Befehl des Konstantius in die Verbannung nach dem Osten gehen. Da hat er dann den Kaiser als Protektor der Häretiker in Streit- und Schmähschriften angegriffen mit ehrlicher Begeisterung für die Orthodoxie, aber mit einer Schärfe gegen den Kaiser, die alles Maß übersteigt, hierin doch ein Schüler Tertullians (*„über die abtrünnigen Könige“*[2]), *„über Athanasius“*[3]) u. a.[4])); gerade diese Schärfe gegen alles Arianische hat ihn ja dann später auch ins Schisma getrieben, in dessen späterem Verlauf sich dann die Luciferianer FAUSTINUS und MARCELLINUS[5]) (ca. 383) nun wieder um Schutz gegen die Orthodoxen bittend an den Kaiser wenden mußten im sog. *„Bittbüchlein“*[6]), dem FAUSTINUS ein kleines Buch *„von der Trinität gegen die Arianer“*[7]) folgen ließ.

Der literarische Hauptvertreter dieser Streitschriftenliteratur wurde im Abendlande HILARIUS VON POITIERS[8]), zugleich auch der hauptsächliche praktische Vorkämpfer für die Orthodoxie des Athanasius. Gegen SATURNINUS VON ARLES, den Förderer des Arianismus in Gallien schrieb HILARIUS 356 eine kleine Schrift *„an Kaiser Constantius“*.[9]) Da traf den Hilarius die Verbannung nach dem Osten

[1]) Vgl. oben S. 48,3.

[2]) „De regibus apostaticis“, Ausg. M. l. 13, 793/818; v. HARTEL im CSEL 14, 1886, 35/66.

[3]) „De sancto Athanasio, libri II“; Ausg. M. l. 13, 817/936; bei HARTEL a. a. O. 66/208.

[4]) Vgl. SCHANZ IV, 275/7.

[5]) Vgl. über beide KRÜGER, *Lucifer v. Calaris*, 1886 u. SCHANZ IV, 278/80.

[6]) „Libellus precum“, ursprünglich wohl „De confessione verae fidei etc.“, Ausg. M. l. 13, 83/107; auch v. GUENTHER im CSEL 35 „collectio Avellana“ 1895/8, 5/44.

[7]) „De trinitate sive de fide contra Arianos“, Ausg. M. l. 13, 37/80.

[8]) Vgl. oben S. 48,2.

[9]) „Ad Constantium Augustum“, lib. I, Ausg. M. l. 10, 557/64. Vgl. aber dazu WILMART in Rev. Bénéd. 24, 1907, 149ff., 293ff.

und so kam er in engere Berührung mit der Theologie des Ostens, die sein Denken und seine Arbeit befruchtete. Und in der Verbannung schrieb er dann in 12 Büchern (356–359) sein großes Werk *„über den Glauben gegen die Arianer“*[1]), das in seinen dogmatischen Ausführungen weit hinauswächst über die Bedeutung einer ephemeren Streitschrift. Aber als auch ein *Audienzgesuch*[2]) beim Kaiser keinen Erfolg hatte, da schrieb er 360 (361 ediert nach des Kaisers Tod) im Stile Lucifers eine Streit- und Schmähschrift *„gegen Constantius“*[3]), der mit allen Christenverderbern in eine Linie gestellt wird, ein Dokument scharfer Feindseligkeit, aber auch eines aufrechten Sinnes.

Andere sind ihm nachgefolgt gerade in diesen Jahren der Synoden von Sirmium und Rimini, so PHOEBADIUS von Agennum[4]), GREGOR VON ELIBERIS[5]) († nach 392) und später noch manche andere bis hin zu AMBROSIUS[6]) und AUGUSTIN.[7]) Und aufs neue flammte dieser Schriftenstreit auf, als seit 429 die arianischen Vandalen Besitz von Nordafrika genommen hatten. Da haben dann die Afrikaner VIGILIUS VON THAPSUS[8]) (um 484) und vor allem FULGENTIUS

[1]) „De fide adversus Arianos“ (gewöhnlich de trinitate genannt), Ausg. M. l. 10, 25/472; deutsch in BKV. — Vgl. SCHANZ IV, 268/70; zum Sprachgebrauch und Stil vgl. STIX (oben S. 68); auch STIX in Th. Q. 91, 1909, 527 ff.; QUILLACQ, *Quomodo lingua usus sit S. Hil.* Diss. Tours 1903; KLING, *De Hil. Pict. artis rhetoricae etc. studioso* Diss. Freiburg i. B. 1909.

[2]) „Ad Constantium Augustum“, lib. II, Ausg. M. l. 10, 563/72.

[3]) „Contra Constantium“, Ausg. M. l. 10, 577/606.

[4]) Phoebadius, Bischof v. Agennum in Aquitanien, † nach 392, schrieb 357 „liber contra Arianos“, Ausg. M. l. 20, 13/30. — Vgl. DRÄSEKE, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 10, 1889, 335/43; 391/407; u. ZWTh 1890 78/98; SCHANZ IV, 281; HENNECKE, RE³, 15, 370f; DRÄSEKE, *Die Schrift d. Bisch. Phoeb. v. Ag. „gegen die Arianer“*, Progr. Wandsbek 1910.

[5]) Gregor, Bischof von Eliberis in Spanien, † nach 392, Luciferianer, schrieb nach Hieronymus „de fide“, die man identifiziert mit Pseudo-Phoebadius' „de fide orthodoxa contra Arianos“, Ausg. M. l. 20, 31/50. — Vgl. SCHANZ IV, 280 u. BARDENHEWER, *Patr.*³ 359f; vgl. auch oben S. 194,2; vgl. aber DURENGUES, *La question du „de fide“* 1909 (De fide orthodoxa von Phoebadius!)

[6]) Vgl. oben S. 49,1; antiarianisch ist vor allem vieles in „de fide“, Ausg. M. l. 16, 527/698.

[7]) Vgl. oben S. 49,4; antiarianisch ist „contra sermonem Arianorum liber unus“, Ausg. M. l. 42, 677/708; die „collatio cum Maximino Arianorum episcopo ib. 709/42 (Bericht über eine Disputation), „Contra Maximinum etc.“, ib. 743/814.

[8]) Vigilius, Bischof von Thapsus in Afrika; Hinterlassenschaft noch mannigfach unsicher; Ausg. M. l. 62, 93/544, im CSEL in Vorbereitung; sicher von ihm „5 Bücher gegen (den Monophysiten) Eutyches“, Ausg. M. l. 62, 95/154 und ein antiketzerischer „Dialog“, Ausg. M. l. 62, 179/238. — Vgl. G. FICKER, *Studien zu Vig. v. Th.* 1897 und RE³, 20, 640/4.

von Ruspe[1]) († 533) in zahlreichen Streitschriften dem alten Gegensatze lebhaften Ausdruck gegeben.

Und auch Nestorius fand im Abendlande noch zu seinen Lebzeiten einen literarischen Gegner in dem dem Osten entstammenden, aber in Südgallien als Mönchsvorsteher lebenden Semipelagianer Johannes Cassianus[2]) († ca. 435), der auf Aufforderung des späteren Papstes, Leo I., im Jahre 430—431 eine große Streitschrift „*Über die Menschwerdung des Herrn gegen Nestorius*“[3]) schrieb, ein Zeichen, wie tief doch die ganze Kirche durch alle diese Kämpfe erregt wurde; aber diese einzige große Streitschrift des Abendlandes gegen Nestorius ist mehr ein lebhafter rhetorischer und zugleich persönlicher Erguß, als eine tiefe, umfassende, dogmatische Widerlegung. Von augustinischer Seite schrieb Marius Mercator[4]) 429 und 431 zwei Streitschriften gegen Nestorius.[5])

§ 51. Im Kampfe um den Manichäismus und Priscillianismus.

1. Der Manichäismus und seine Literatur. Was der Gnostizismus vermocht hatte, einen tieferen Einfluß zu gewinnen auf die Geschichte der christlichen Literatur, das konnte den beiden in vieler Hinsicht mit ihm verwandten Erscheinungen des Manichäismus und Priscillianismus nicht mehr gelingen. Ihre Einwirkung scheint doch lediglich in der Auslösung einer größeren Reihe von Streitschriften zu liegen. Die Geschichte der manichäischen Literatur kann doch auch nur sehr bedingt als Geschichte christlicher Literatur betrachtet werden; die orientalischen Einflüsse sind zum Teil sehr viel stärker als die christlichen. Eine Annäherung findet erst im späteren Manichäismus in Nordafrika statt.

Von der „Geschichte“ der manichäischen Literatur können wir hier eigentlich nicht reden, weil wir jedenfalls von ihr nichts oder

[1]) Vgl. oben S. 52,1; vor allem „contra Arianos“, Ausg. M. l. 65, 205/24 und „ad Trasamundum regem libri III“, Ausg. M. l. 65, 223ff.

[2]) Vgl. oben S. 51,7.

[3]) „De incarnatione Domini contra Nestorium“, Ausg. M. l. 50, 9/272, von Petschenig im CSEL 17, 1888; deutsch in BKV.

[4]) Marius Merkator aus Italien oder Afrika († nach 451?), zunächst in Rom, seit 429 in Konstantinopel, Verteidiger von Augustins Gnadenlehre, Übersetzer aus dem Griechischen in das Lateinische. — Vgl. Bardenhewer, *Patr.*[3], 438f.; Krüger, RE[3] 12, 342/4.

[5]) „Epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samosat. etc.“ Ausg. M. l. 48, 773f und „Nestorii blasphemiarum capitula XII“, Ausg. ib. 909/32.

blutwenig haben, da der Islam die älteste Originalliteratur des Manichäismus sorgfältig vernichtet hat.[1]) Dies und jenes in dem *Ginza*[2]), dem heiligen Codex der Mandäer, und auszugs- und bruchstücksweise bei anderen Erhaltenes mag original sein; an einer großen Ausdehnung der manichäischen Literatur kann nicht gezweifelt werden, sowohl in der ältesten Zeit, wie auch in den Zeiten Augustins. Geschrieben haben also MANI († 276) und seine Nachfolger und Anhänger jedenfalls eine ganze Menge; „die Manichäer haben eine äußerst reiche, qualitativ und quantitativ bedeutende religiöse Literatur besessen" (Kessler).

Vor allem des *Briefes* und des *Sendschreibens*, also der *Epistel*, scheinen sie sich eifrigst bedient zu haben; wir haben eine Aufzählung von *76 Sendschreiben Manis und der Imame.*[3]) Augustin kennt besonders die „*epistola fundamenti*"[4]), die wohl eigentlich „*Buch der Vorschriften für die Zuhörer*"[5]) hieß, eine Art Katechismus der manichäischen Lehre, als Grundgesetz für neue manichäische Gemeinden und (nach Keßler) in der Briefform als Nachahmung der Paulusbriefe; dann schrieb MANI das „*Buch der Geheimnisse*", „*Das Buch der Riesen*", das „*Buch der Lebendigmachung*"[6]) und vor allem die persische Hauptschrift, den „*Ertenk*"[7]), das Evangelium des Mani. Aus späterer Zeit kennen wir dann aus Augustins Streitschrift gegen Faustus größere Stücke der Streitschrift, welche jener manichäische Bischof FAUSTUS AUS MILEVE[8]) in Numidien (um 400) gegen die katholische Kirche richtete, die von literarischer Kraft Zeugnis ablegen. Es ist das Verschiedenartigste in diesen manichäischen Schriften behandelt worden: Theologie, Kosmologie Ethik, Gelübde, Liebe, Kleidung usw., kurz eine große weitgreifende Literatur in mannigfachen Formen.

Vgl. KONRAD KESSLER, *Mani, Manichäer* in RE[3] 193/228, besonders 219ff.

---

[1]) Vgl. jetzt LE COQ in S. Ber., Berl. Ak. 1909, 1202/18.

[2]) Ausg. v. PETERMANN, *Thesaurus sive liber magnus etc.*, Leipzig 1867; zum Teil deutsch v. W. BRANDT, *Mandäische Schriften etc.* Göttingen 1893. — Vgl. KESSLER, RE[3] 12, 155ff.

[3]) Diese Aufzählung steht im „Fihrist al' ulûm" (Verzeichnis der Wissenschaften) des an-Nadîm (abgeschlossen 988 n. Chr.), hrsg. v. FLÜGEL, RÖDIGER u. MÜLLER, Leipzig 1871; vgl. KESSLER, RE[3] 12, 222.

[4]) Augustin schrieb 396/97 dagegen „Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus", Ausg. M. l. 42, 173/206; v. ZYCHA im CSEL 25, 191/248.

[5]) Vgl. darüber RE[3] 12, 220.

[6]) Vgl. über sie ib. 220ff.

[7]) Vgl. ib. 221, Nr. 7.

[8]) Vgl. über ihn ib. 225; BRUCKNER, *Faustus von Mileve*, 1901 u. unten S. 294.

2. Streitschriften gegen den Manichäismus. Die Syrer APHRAATES[1]) (um 340) und EPHREM[2]) († ca. 373) sahen sich dem Manichäismus gegenübergestellt und haben gelegentlich in syrischer Sprache sich gegen ihn gewandt. Wir sahen schon, wie HEGEMONIUS die Form der Disputation und des Dialogs in den sog. *acta Archelai*[3]) (erste Hälfte des 4. Jahrh.) gegen ihn benutzte. Vielleicht schon ca. 300, aber jedenfalls noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrh., schrieb ein gewisser ALEXANDER VON LYKOPOLIS[4]) eine kleine, uns erhaltene griechische Streitschrift[5]) (der Verfasser vielleicht nicht Christ?), ebenso der Bischof SERAPION VON THMUIS[6]) († n. 362). Dann aber haben wir vor allem teils in griechischem Urtexte, teils in syrischer Übersetzung das größere, 4 Bücher umfassende Werk des Bischofs TITUS VON BOSTRA[7]) in Arabien († ca. 374) *„gegen die Manichäer“*[8]), eine energische Bekämpfung vom philosophischen und biblischen Standpunkt aus, mit zahlreichen Stücken aus manichäischen Schriften. Von anderen griechischen Streitschriften des BASILIUS DES GROSSEN[9]), DIDYMUS DES BLINDEN[10]) und des DIODOR VON TARSUS[11]) ist nur die kleine Streitschrift des Didymus[12]) im wesentlichen uns erhalten. Weit später hat dann PHOTIUS[13]), Patriarch von Konstantinopel (Ende des 9. Jahrhunderts),

[1]) Vgl. die 3. Homilie des A. (siehe oben S. 59,3); dazu KESSLER, *Mani* I, 303f.

[2]) Vgl. oben S. 59,4; die antimanichäischen Mitteilungen E.s und ein Traktat E.s gegen die Manichäer siehe im Urtext und in Übersetzung bei KESSLER, ib. 262/302.

[3]) Vgl. oben S. 251.

[4]) Vgl. über ihn KRÜGER, RE[3] 1, 354; HARNACK, I, 773; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 225.

[5]) *Πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας*, Ausg. v. A. BRINKMANN, 1895.

[6]) S., Bisch. v. Thmuis in Unterägypten, schrieb Briefe, ein (verlorenes) Buch über die Psalmüberschriften und „gegen die Manichäer“, Ausg. v. BRINKMANN in S. B., Berl. Ak., 1894, 479/91. — Vgl. KRÜGER, RE[3] 18, 219f; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 225f.

[7]) Vgl. über ihn LEIPOLDT, RE[3] 19, 800 u. SICKENBERGER, TU 21, 1, 1901; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 283.

[8]) Ausg. v. BRINKMANN und MIX in Vorbereitung; Ausg. des griech. Stückes v. LAGARDE, 1859; dazu BRINKMANN a. a. O.; der syrische Übersetzungstext ebenfalls hrsg. v. LAGARDE, 1859.

[9]) Vgl. oben S. 43,1; nach Augustin, „contra Julian.“, 1, 16, schrieb B. einen (verlorenen) *liber adversus Manichaeos* (?).

[10]) Vgl. oben S. 44,1.

[11]) Vgl. oben S. 44,4; die Notiz über eine (verl.) antimanichäische Schrift bei Photius Bibl. cod. 85.

[12]) *Κατὰ Μανιχαίων*, Ausg. M. gr. 39, 1085/1110.

[13]) Photius, Kirchenfürst, Gelehrter u. Theologe von weitreichender Bedeutung. — Die Schrift: *Διήγησις περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως*, Ausg. M. gr. 102, 9/264; Echtheit des größten Teils bestritten von KARAPET TER-MEKERTTSCHIAN, *Die Paulicianer im byzantinischen Kaiserreiche usw.*, 1893; vgl. darüber und über Ph. EHRHARD bei KRUMBACHER[2], 73/9.

gegen den Neumanichäismus der Paulicianer eine neue Streitschrift gerichtet.

Von größter Bedeutung aber wurde es, daß auf dem Gebiete der lateinischen Sprache der große AUGUSTIN[1]) 9 Jahre lang, 373/82, mit den nordafrikanischen Manichäern in enge Berührung kam, bis die nähere Bekanntschaft mit dem Manichäer Faustus von Mileve ihn von seiner Begeisterung löste, und dann hat er auch bald begonnen in zahlreichen Streitschriften kleineren und größeren Umfanges gegen die Manichäer zu fechten, und zwar mit guter Sachkenntnis und auf Grund immerwährender Berührung mit ihnen. Es ziehen sich diese vielen Streitschriften von der *„über die Sitten in der katholischen Kirche und über die Sitten der Manichäer“*[2]) (388—389) bis zu der großen, 33 Bücher umfassenden Streitschrift *„gegen den Manichäer Faustus“*[3]) (um 400 geschrieben), und auch die folgenden Jahrzehnte brachten noch eine antimanichäische Streitschrift nach der andern.[4]) Auch Augustins Freund EVODIUS, Bischof von Uzala († 424), griff mit der kleinen Streitschrift *„über den Glauben gegen die Manichäer“*[5]) ein. So sehen wir schließlich den Hauptkampf in Nordafrika ausgefochten werden.

3. Der Priscillianismus und seine Literatur. Diese merkwürdige Erscheinung bleibt auch heute noch für uns in ein ziemliches Dunkel gehüllt. Vor allem fragt es sich, ob der 385 als Häretiker enthauptete Priscillian[6]) tatsächlich schon häretisch-gnostische Anschauungen vertreten hat. Daß schließlich der Priscillianismus gnostisch-manichäische Anschauungen angenommen hat, bleibt bestehen, und möglich ist auch, daß die uns erhaltenen Schriften

---

[1]) Vgl. oben S. 49,4.

[2]) „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo“, Ausg. M. l. 32, 1309/78.

[3]) „Contra Faustum Manichaeum“, Ausg. M. l. 42, 207/518; von ZYCHA im CSEL 25, 249/797.

[4]) Die meisten Streitschriften A.s gegen die Manichäer im CSEL 25, 1891/2 von ZYCHA zusammengestellt.

[5]) „De fide contra Manichaeos“, Ausg. v. ZYCHA im CSEL 25, 949/82.

[6]) Priscillian aus Spanien, von seinen Freunden zum Bischof von Avila in Lusitanien geweiht, in Trier enthauptet. — Vgl. PARET, *Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrh.*, 1891; MERKLE, Th. Quartalschr. 1896, 630/49; DIERICH, *Die Quellen zur Gesch. Priscillians*, Diss., Breslau 1897; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 371/3; SCHANZ, IV, 337/49; LEZIUS, RE[3] 16, 59/65; KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, 1905 (besonders für die Literat. d. Streites); BRUYNE, Rev. Bénéd. 24, 1907 318/35; MORIN, Rev. Bénéd. 26 1909, 255/80 über eine neue Schrift P.'s „De trinitate cath. fidei“; BABUT, *Priscillien et Priscillianisme*, Paris 1909 (sehr gute kritische Arbeit, will u. a. die sog. monarch. Prologe (vgl. unten § 73) als priscillianisch, aber nicht von P. selbst, erweisen!).

PRISCILLIANS nachträglich von Häresien gereinigt wurden. Wir haben von PRISCILLIAN selbst eine kleine, freilich später überarbeitete Schrift, die gegen die Ketzer die Theologie des Paulus in *90 Kanones*[1]) entwickelt, und dann die neuerdings entdeckten „*11 Traktate*“[2]), teils Predigten[3]), ein Gebet[4]), und dann Apologien seiner Lehre und seiner Person und zwar eine gerichtet an Papst Damasus[5]), sämtlich aber ohne irgendwelche Charakteristika „häretischer“ Literatur. Die eigentlich häretische Literatur ist auch hier untergegangen, aber sie muß nach Umfang und Inhalt doch nicht ganz unbedeutend gewesen sein[6]), wenn z. B. Hieronymus den Priscillianisten LATRONIANUS[7]) († 385) als Gelehrten und Dichter sehr lobend hervorhebt. Wir wissen weiter von einer priscillianischen Apologie des Zeitgenossen Priscillians, TIBERIANUS[8]), die freilich nach Hieronymus schwülstig gewesen sein muß. Das Büchlein des später wieder zum Katholizismus übergetretenen Priscillianisten DICTINIUS, welches das Recht der Notlüge für die Priscillianisten verteidigte unter dem Titel „*Libra*“, „*Wage*“[9]) (geschrieben vor 400), läßt sich aus Augustins Schrift „gegen die Lüge“[10]) notdürftig erkennen.

4. Streitschriften gegen den Priscillianismus. Spanien war im wesentlichen das Verbreitungsland des Priscillianismus in den folgenden zwei Jahrhunderten und so sind es auch im wesentlichen Spanier gewesen, die Streitschriften gegen ihn schrieben, wie er auch besonders auf spanischen Synoden verurteilt wurde. Und wir haben nun auch tatsächlich nicht bloß Nachrichten über und Stücke von beiläufigen Bestreitungen des Priscillianismus, sondern auch Nach-

---

[1]) „Priscilliani in Pauli apostoli epistulas Canones a Peregrino episcopo emendati“, Ausg. v. SCHEPSS im CSEL 18, 109/47; vgl. SCHANZ, IV, 340 f.

[2]) Ausg. v. SCHEPPS im CSEL 18, 1889, 3/106; darüber PARET (s. o.) und gegen ihn HILGENFELD, ZWTh 1892, 1/85.

[3]) Es sind 7 Predigten bezw. predigtartige Traktate, bei SCHEPSS, 57/61, 62/8, 69/81, 82/5, 86/9, 90 f, 92/102 (Nr. 4/10).

[4]) „Benedictio super fideles“ bei SCHEPSS, 103/6 (Nr. 11); vgl. SCHANZ, IV, 346.

[5]) „Liber apologeticus“, bei SCHEPSS, 3/33 (Nr. 1); „Liber de fide de apocryphis“ SCHEPSS, 44/56 (Nr 3) und „Liber ad Damasum episcopum“, bei SCHEPSS 34/43 (Nr. 2); vgl. SCHANZ, IV, 344/6.

[6]) Vgl. SCHANZ, IV, 346/9 und BARDENHEWER, *Patr.*[3] 371/3.

[7]) Vgl. Hieronymus 122; dazu SCHANZ, IV, 347 f.

[8]) „Apologeticum“, nach Hieronymus 123; vgl. SCHANZ, IV, 346/8 u. MORIN in Rev. Bénéd. 15, 1898, 97/9.

[9]) Vgl. FR. LEZIUS, *Die Libra des Priscillianisten Dictinius v. Astorga*, Abhandl. Alex. von Oettingen gew., 1898, 113/24.

[10]) Augustin „contra mendacium“, Ausg. im CSEL 41 v. ZYCHA; M. l. 40, 517/48.

richten über eine Reihe *antipriscillianischer Schriften.*[1]) In erster Linie steht hier der Schüler Augustins, der spanische Presbyter PAULUS OROSIUS[2]), welcher 414 das uns erhaltene kleine „*Commonitorium*“ (*Erinnerungsschreiben*) „*über den Irrtum der Priscillianisten und Origenisten*“[3]) an Augustin als Anfrage richtete, worauf AUGUSTIN 415 mit dem kleinen Traktat „*an Orosius gegen die Priscillianisten und Origenisten*“[4]) antwortete.[5])

§ 52. Im Kampfe um den Donatismus.

1. Der Donatismus und seine Literatur.[6]) Der Donatismus gilt als eine schismatische, nicht als eine häretische Erscheinung. So ist der Donatismus, wie die ihm mannigfach ähnliche novatianische Bewegung[7]), und seine Literatur viel weniger durch eine tiefe Kluft geschieden von der Kirche, als die behandelten Häresien, und die Kirche hat alles darangesetzt, diese Bewegung wieder ganz in ihre Kreise hineinzuziehen. So dürfen wir wohl auch annehmen, daß literargeschichtlich die Unterschiede zwischen donatistischer und kirchlicher Literatur nicht allzu grell hervortretende gewesen sind. Aber die donatistische Literatur ist uns fast ganz verloren gegangen. DONATUS DER GROSSE († ca. 355) muß recht eifrig geschriftstellert haben[8]) und überhaupt ein Mann von tüchtiger wissenschaftlicher Bildung gewesen sein, und ähnlich muß es mit dessen Nachfolger PARMENIAN († ca. 391) gewesen sein, gegen dessen verlorenes donatistisches Werk sich OPTATUS und AUGUSTIN (s. u.) wandten. PARMENIAN wandte sich auch in einem uns wenigstens dem Inhalte nach bekannten *Briefe*[9]) an den der laxeren Auffassung des Dona-

---

[1]) Vgl. SCHANZ, IV, 347/9.

[2]) Vgl. oben S. 51,6.

[3]) „Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum“, Ausg. M. l. 31, 1211/6; Ausg. v. Schepss im CSEL 18, 1889, 149/57.

[4]) „Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas“, Ausg. M. l. 42, 669/78.

[5]) Weiteres vgl. bei KÜNSTLE, *Antipriscilliana* 1905 und BARDENHEWER *Patr.*[3] 373.

[6]) Vgl. SCHANZ, IV, 349/53; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 369/71f; THÜMMEL, *Zur Beurteilung des Donatismus*, 1893; BONWETSCH, RE[3] 4, 788,98; RIBBECK, *Donatus und Augustinus*. 2 Teile, 1857/8.

[7]) Über Novatian vgl. oben S. 47,2; über spätere novatianische Literatur vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 369.

[8]) Nach Hieronymus 93; vgl. Augustin de haeres. 69.

[9]) Vgl. Augustin, „contra epistolam Parmeniani libri tres“, Ausg. M. l. 43, 33/108 u. v. PETSCHENIG im CSEL 51, 17/142.

tismus zuneigenden Ticonius; auch PETILIAN VON CIRTA[1]) hat geschriftstellert, und von dem donatistischen Bischof MAKROBIUS in Rom (ca. 375?) stammt wahrscheinlich die uns erhaltene Schrift *„über die Ehelosigkeit der Kleriker“*.[2]) Wenn wir uns aber die Schriftstellerei des vermittelnden Donatisten TICONIUS[3]) (in der Zeit 370/90) ansehen, so sehen wir ihn nach vorwärts und rückwärts literarisch durchaus auf kirchlicher Linie stehend, wie er auch selbst auf AUGUSTIN gewirkt hat. Er hat nicht bloß verschiedene nicht erhaltene *Schriften im donatistischen Kampfe*[4]) geschrieben, sondern auch Stücke, die wir zum Teil haben, *hermeneutische Regeln*[5]) und einen *Kommentar zur Johannesapokalypse*[6]), der durchaus in der kirchlichen Tradition drin steht. So richtete sich dann auch die Polemik der Kirche gegen den Donatismus nur auf ganz bestimmte Punkte: Kirchenbegriff, Amtsbegriff, Reinheit der kirchlichen Amtsträger, Sakramentslehre usw.

2. Die Streitschriften gegen den Donatismus. OPTATUS VON MILEVE[7]) hat schon ca. 368 einen literarischen Angriff gegen den Donatismus in einer großen, sechs Bücher umfassenden Streitschrift über das Schisma der Donatisten gegen Parmenian gemacht, die er dann 385 verbesserte und noch um ein Buch erweiterte.[8]) Es ist keine gehässige Streitschrift, sondern eine ruhige Darstellung der Geschichte des Donatismus und eine Darlegung seines falschen Kirchen- und Sakramentsbegriffes. Aber gerade gegen Ende des 4. Jahrh. muß der Donatismus eine recht gewaltige Macht im öffentlichen

[1]) Vgl. Augustin, „Contra litteras Petiliani Donatistae etc.“, Ausg. M. l. 43, 245/388 u. v. PETSCHENIG im CSEL 52, 1/258. — Über PETILIAN vgl. MONCEAUX in Revue de philol. 30, 1906, 218ff., 286ff.; 31, 1907, 28ff.

[2]) „De singularitate clericorum“, Ausg. im CSEL v. HARTEL, Opera Cypriani III, 173/220; dazu MORIN, Revue Bénéd. 8, 1891, 236f und HARNACK, TU 24, 3a, 1903; dagegen KRÜGER, GGA 1905, 47; vgl. BLACHA in Sdraleks Kirchengesch. Abhdl. II, 1904, 193/256 (für Novatian als Autor, schwerlich mit Recht); vgl. dagegen HARNACK, II, 553f.)

[3]) Ticonius oder Tyconius, vgl. über ihn GENNADIUS, De vir. ill. 18. — SCHANZ, IV, 350/3; HAUSSLEITER, RE[3] 20, 851/5; HAHN, *Tyconiusstudien*, 1900.

[4]) Nach Gennadius schrieb er „De bello intestino“ und „Expositiones diversarum causarum“.

[5]) Vgl. unten § 73.

[6]) Vgl. unten § 67,7.

[7]) Vgl. oben S. 48,4.

[8]) „Contra Parmenianum Donatistam“, Ausg. M. l. 11, 883/1082 und 1081/1104; Ausg. v. ZIWSA im CSEL 26, 1893; dazu eine Sammlung von 10 historischen Aktenstücken, die O. selbst veranstaltete, Ausg. bei ZIWSA, 183/216; darüber SEECK in ZKG, 10, 505/68 und gegen dessen Bezweiflung der Echtheit der Aktenstücke DUCHESNE in Mélanges d'archéologie etc., X, 1890, 589/650; HARNACK, I, 744ff.

Leben Nordafrikas vor allem durch Belebung des Fanatismus der Massen geworden sein. So sehen wir denn AUGUSTIN[1]) seit 393 mehrere Jahrzehnte lang mündlich und schriftlich in *Briefen* und *Predigten,* vor allem aber in *zahlreichen Streitschriften* den Kampf gegen den Donatismus führen und freilich nicht ohne Anwendung von Gewalt im wesentlichen sein Ziel erreichen. Wenn man die lange Reihe dieser in der Zeit von 393—420 von Augustin verfaßten Streitschriften[2]) durchmustert, von der ersten, die in Form eines populären Gedichtes die Dinge behandelt[3]), bis zu der ca. 400 geschriebenen Schrift „*sieben Bücher über die Taufe gegen die Donatisten*“[4]), von der Schrift „*drei Bücher gegen den Brief Parmenian's*“[5]), über diese und jene Schrift, von denen wir z. T. nur den Titel haben, bis zu der Streitschrift gegen den donatistischen Bischof Gaudentius[6]) vom Jahre 420, so sehen wir, daß Augustin alle Phasen dieses für ihn so sehr wichtigen Kampfes aufs eifrigste mit Streitschriften begleitet hat und wir sehen deutlich, wie stark bei Augustin gegenüber der früheren Periode das rein kirchliche Interesse — um dieses handelt es sich gegenüber den Donatisten — von der entscheidensten Bedeutung geworden ist.

§ 53. Im Kampfe um die Gnadenlehre.

1. Der Pelagianismus und seine Literatur.[7]) Es war ein sehr ernster Kampf, den AUGUSTIN gegen Ende seines Lebens noch auszufechten hatte, als es sich um die Gnadenlehre handelte. Und die Gegner waren nicht zu verachten. Dies gilt nun auch von der pelagianischen Literatur. Auch sie bildet natürlich keine literarische Insel, sondern wächst aus der kirchlichen Literatur ihrer Zeit heraus. PELAGIUS[8]) († nach 418) selbst ist uns literarisch jetzt einigermaßen

[1]) Vgl. oben S. 49,4.

[2]) Aufzählung bei BARDENHEWER, *Patr.*[3], 421/3; Ausg. M. l. 43 und jetzt von PETSCHENIG im CSEL 51/3, 1908/10.

[3]) „Psalmus contra partem Donati“, Ausg. CSEL 51, 2/15; vgl. unten § 83.

[4]) „De baptismo libri VII“, Ausg. CSEL 51, 143/376.

[5]) „Contra epistolam Parmeniani libri III“, Ausg. CSEL 51, 17/142; vgl. oben S. 296.

[6]) „Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri II“, Ausg. CSEL 53, 199/275.

[7]) Vgl. die S. 36 genannten Dogmengeschichten; WIGGERS, *Versuch einer pragmat. Darstellung d. Augustinismus u. Pelagianismus,* 2 Bde. 1821/33; F. KLASEN, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus,* 1882; LOOFS, RE[3] 15, 747/74; einige wichtige kleinere Quellen des pel. Streites in „Krügers Quellens.“ II, 7, 1906, hrsg. v. BRUCKNER (1,80 M.);

[8]) Pelagius, Brite (oder Ire?) von Geburt, seit 409 in Rom, 411 in Karthago, dann in Palästina. — Krit. Gesamtausg. fehlt; Lit. vgl. vor. Anm. und BÄHR, Gesch. d. röm. Lit. Suppl. II, 310/4; ZIMMER, *Pelagius in Irland* 1901.

deutlich, denn eine seiner Schriften hat der Name des Hieronymus gedeckt. Wir haben den doch eigenartig bedeutenden *Kommentar zu den Paulusbriefen*[1]) vom Jahre ca. 410, *ein Glaubensbekenntnis* von 417[2]) und einen *Brief an die asketische Demetrias*[3]) vom Jahre 412—413. Aber außerdem haben wir Stücke von und Nachrichten über eine weitergehende literarische Tätigkeit, die bereits vor den öffentlichen pelagianischen Streit fällt, so ein (ganz verlorenes) Werk *über den Glauben an die Trinität*[4]), ein an Cyprians Testimonia literargeschichtlich anknüpfendes Werk *Eklogen*[5]) u. a. — CAELESTIUS[6]), der Mitstreiter des Pelagius, ist literarisch weniger deutlich, da wir Sicheres nicht mehr von ihm haben, abgesehen von Bruchstücken bei Augustin; vor allem hat er in einer Schrift gegen die Erbsündenlehre[7]) gestritten. — Weitaus der literarisch und wissenschaftlich bedeutendste Pelagianer muß der spezielle Gegner Augustins, JULIAN v. ECLANUM[8]), gewesen sein, der neben anderen Schriften, auch einem Kommentar[9]), zwei Streitschriften in seiner Sache schrieb, *vier Bücher an Turbantius*[10]) und *acht Bücher an Florus*[11]), beide ausdrücklich sich gegen Augustin richtend; wir können diese Streitschriften aus den Gegenschriften des Augustin im wesentlichen deutlich erkennen. Die beiden Schriften standen in der Tradition der Streitschriftenliteratur mitten drin und atmeten die Hitze des Kampfes mit scharfer, oft gehässiger Polemik gegen Augustin.

---

[1]) Ausg. des später überarbeiteten Textes M. l. 30, 645/902, den Urtext vgl. bei SOUTER, *The Commentary of Pel. etc.* 1907. — Vgl. unten § 67,7.

[2]) „Libellus fidei ad Innocentium Papam", Ausg. M. l. 45, 1716/8.

[3]) „Epistola ad Demetriadem", Ausg. M. l. 30, 15/45.

[4]) „De fide trinitatis libri III" nach Gennadius, 43.

[5]) „Eclogiarum ex divinis scripturis liber unus", nach Gennadius ib.; einige Fragmente dieser systematischen Sammlung von Schriftzitaten erhalten, vgl. die Zusammenstellung bei GARNIER in Marii Mercatoris opera ed G. I, Paris 1673, 370f; dazu LOOFS, RE[3] 15, 750f.

[6]) Vgl. über ihn LOOFS, ib. 758.

[7]) Ob der Titel tatsächlich „contra traducem peccati" lautete, ist nicht sicher; vgl. GARNIER und Loofs a. a. O.

[8]) Julian v. Eclanum, 380/90 in Apulien geboren, noch jung Bischof von Eclanum bei Benevent, 418 vertrieben, dann literarischer Vertreter des Pelagianismus. — Vgl. BONWETSCH, RE[3] 9, 603/6; BRUCKNER, *Julian von Eclanum*, TU 15,3a, 1897.

[9]) Nach Beda, vgl. M. l. 45, 1740ff; 48, 624ff. Vgl. dazu BRUCKNERS Arbeit (nächste Anm.) S. 113ff.

[10]) „Libri IV ad Turbantium", verloren, aber wieder herzustellen aus Augustin, gegen Julianum libri VI und de nupt. et conc. II; vgl. auch opus imperfectum; Sammlung der Fragmente von BRUCKNER, *Die 4 Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius* 1910 (hier auch über Fragmente anderer Schriften Julians).

[11]) „Libri VIII ad Florum", davon 6 vollständig bei Augustin, opus imperfectum, Ausg. M. l. 45.

Weitere pelagianische Literatur ist in ihrer Herkunft im einzelnen nicht ganz sicher. Aber man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man den britischen pelagianischen Bischof FASTIDIUS[1]) (wohl um 440) für den Verfasser der Schrift *„über das christliche Leben“*[2]) und den Pelagianer AGRICOLA[3]) als den Verfasser von *fünf uns erhaltenen epistelartigen Briefen* und einem Traktat *„über den Reichtum“*[4]) ansieht, Schriften, die jedenfalls von einem britischen pelagianischen Autor in der Zeit um 420 geschrieben sind und die von wesentlicher Bedeutung für die Beantwortung ethischer Fragen seitens der Pelagianer sind. Das alles deutet schon an, daß wir es hier jedenfalls mit einem recht umfänglichen Schriftenkreis zu tun haben.

2. Der Semipelagianismus[5]) und seine Literatur. Es ist eine Schar von geistig nicht unbedeutenden und literarisch in allerlei Formen versierten, meist südgallischen Männern, die sich der Verteidigung der Vermittlungstheologie des Semipelagianismus widmeten, ohne dadurch zu einer literarischen Einheit zusammenzuwachsen. So haben wir aus diesem Kreise allerlei Schriften, die bald, auch inhaltlich, durchaus auf der Linie der kirchlichen Literatur liegen, bald gelegentlich, bald ihrem eigentlichen Zwecke nach semipelagianische Anschauung verteidigten, gegnerische Anschauung angreifen. So die *Mönchsschriften* des JOHANNES CASSIANUS[6]) (um 426—429 geschrieben) und seine große Schrift *gegen Nestorius*[7]); dann VINCENTIUS VON LERINUM[8]) (um 440) (bei Marseille), der (ca. 434) sein hochbedeutendes *„Commonitorium“ „Erinnerungswerk“* unter dem Pseudonym „Peregrinus“ (daher anderer Titel *„Peregrinus gegen*

[1]) Vgl. über ihn BONWETSCH, RE[3] 5, 780f u. CASPARI, *Briefe, Abhandl. und Predigten.* Christiania 1890, 352ff.

[2]) „De vita christiana“, Ausg. M. l. 50, 383/402; vgl. aber MORIN, Rev. Bénéd. 1898, 481/93 u. Rev. Hist. eccl. 5, 258/64 (für Pelagius als Autor); BAER, *De operibus Fastidii.* Diss., Nürnberg 1904 (für Fastidius).

[3]) Vgl. über ihn Prosper von Aquitaniens Chronik z. J. 429, MGAa 9,1, 472 und dazu HAUCK, RE[3] 1, 249.

[4]) Herausgegeben von CASPARI, *Briefe, Abhandl. und Predigten aus den letzten zwei Jahrh. d. kirchl. Altertums*, 1890, 1/167; vgl. aber MORIN a. a. O. und KÜNSTLE, Theol. Quartalschr. 1900, 193/204 (für Fastidius als Autor!)

[5]) Vgl. WÖRTER, *Zur Dogmengesch. d. Semipelagianismus*, 1900; LOOFS, RE[3] 18, 192/203.

[6]) Vgl. oben S. 51,7 und unten § 64,2.

[7]) Vgl. oben S. 291.

[8]) Vinzenz, Presbyter im Kloster Lerinum, † um 445, einer der bedeutendsten Köpfe der abendländischen Kirche. — Vgl. HEFELE, *Vincentius Lirinensis* in Beiträge zur Kirchengesch. 1, 1864, 145/74; JÜLICHER, RE[3] 20, 670/5.

die Häretiker“[1]) schrieb, das sich zum Ziele setzt, die Unterschiede zwischen häretischem und kirchlichem Glauben, prinzipiell mit Betonung des kirchlichen Prinzips der Tradition herauszuarbeiten, das aber bei näherem Zusehen sich doch als eine recht vorsichtige semipelagianische Streitschrift gegen Augustins Gnadenlehre herausstellt. Auch literarisch nach Ausdruck und Stil steht dieses Werk auf einer beträchtlichen Höhe.[2])

Direkt gegen den Augustinismus oder genauer gegen den extremen Prädestinatianismus des Galliers Lucidus[3]) richtete Faustus v. Reji[4]) ca. 474 die kleine Schrift „*über die Gnade*“[5]) in zwei Büchern mit entschiedener Vertretung semipelagianischer Anschauungen. Vielleicht gehört in diese Kreise hinein, vielleicht aber auch in stärker pelagianische Kreise das um 435 entstandene, von unbekanntem Verfasser geschriebene dreiteilige Werk „*Prädestinatus*“[6]) mit Namen, welches als Ganzes eine eigenartige Streitschrift gegen den extremen Prädestinianismus, man möchte beinahe sagen, eine Satire gegen die Schüler Augustins darstellt, indem das 2. Buch eine vom Standpunkte jenes extremen Prädestinationsdogmas aus geschriebene Karikatur der augustinischen Gnadenlehre enthält, die dann das 3. Buch als unmöglich erweist. — Es sind damit nur einige von den Gegnern gekennzeichnet, gegen die Augustin und seine Schüler polemisierten. Semipelagianische Schriftsteller hat es natürlich mehr gegeben: Eucherius von Lyon († ca. 450) mit seinen *asketischen Schriften*[7]), Salvianus v. Massilia mit seiner *Apologie*[8]), Ennodius von Pavia

---

[1]) V. schrieb eigentlich zwei Commonitoria, das zweite aber ist verloren, dafür Inhaltsübersicht beider Bücher erhalten und den Ausg. beigegeben; Ausg. M. l. 50, 637/86; von Jülicher in Krügers Quellens. I, 10 (1,50 M.), 1895 und von Rauschen, Flor. patr. 5, 1906 (1,20 M.); deutsch in BKV. — Vgl. Koch, *Vincenz von Lerin. u. Gennadius, ein Beitrag zur Literaturgesch. d. Pelagianismus*, TU 31,2, 1907; gegen K.s These, daß V. seine Schrift nicht selbst herausgegeben, vgl. z. B. Jülicher, RE a. a. O. 671.

[2]) Über eine weitere Streitschrift V.s, die „Objectiones“, vgl. Koch a. a. O. 43/7 und Jülicher a. a. O. 674f.

[3]) Vgl. über ihn Seeberg, RE[3] 5, 783f; ein Brief des Lucidus an Faustus v. Reji bei Engelbrecht im CSEL 21, 165/8.

[4]) Vgl. oben S. 51,10.

[5]) „De gratia libri duo“, Ausg. M. l. 58, 783/836; von Engelbrecht im CSEL 21.

[6]) Vgl. oben S. 106.

[7]) Vgl. Bardenhewer, *Patr.*[3], 447f; Gesamtausg. im CSEL 31, 1894 von Wotke (bisher 1. Bd.); vgl. Hennecke, RE[3] 5, 572/4; Mellier, *De vita et scriptis Eucherii etc.* Diss. Lyon 1878.

[8]) Vgl. oben S. 52,2 und S. 239.

(† 521) mit seinen *Gedichten*[1]) und manche andere bilden ja literargeschichtlich nur einen Teil der kirchlichen Literatur in ihren verschiedenen Formen.

3. Die Streitschriften für Augustins Gnadenlehre. Der Kampf um die Gnadenlehre hat sich ja fast ganz im Abendlande vollzogen; er hat infolgedessen die abendländische Streitschriftenliteratur bereichert. Pelagius war zwar 411 nach Palästina gegangen, aber große Dimensionen hat der Kampf im Osten nicht annehmen können. HIERONYMUS trat dort (etwa 415) in seinem (lateinischen) *„Dialog gegen die Pelagianer"*[2]) auf, und es ist ziemlich sicher, daß sich gegen diesen die verlorene griechische Streitschrift des THEODOR VON MOPSUESTIA[3]) richtete, welche in fünf Büchern das Thema: *„gegen die, die sagen, daß die Menschen von Natur und nicht durch ihren Willen sündigen"*[4]) behandelt.

Aber erst AUGUSTIN[5]) war es, der den eigentlichen Streitschriftenkampf eröffnete. Vom Jahre 412 an, kurz nach dem Ausbruch des pelagianischen Streites, bis zu seinem Tode im Jahre 430 hat AUGUSTIN eine Streitschrift nach der anderen gegen die Pelagianer veröffentlicht, von kleinen Libellen bis zu großen umfangreichen Werken, bis bei dem letzten ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm; es überragt freilich als *„unvollendetes Werk"* weitaus an Umfang alle seine anderen Streitschriften. Wir sehen Augustin im Jahre 412 mit der besonders in ihrem ersten von den drei Büchern bedeutenden Streitschrift *„über der Sünden Lohn und Vergebung und über die Kindertaufe an Marcellinus"*[6]), den Kampf beginnen und dann fortfahren, indem er bald ganz allgemein den Kampf um den Gegensatz von Geist und Buchstabe, Gesetz und Gnade, um die Anschauung von der menschlichen Natur, vom freien Willen führte, bald bestimmter die Gegner wie Pelagius und Caelestius und dann vor allem Julian von Eclanum und ihre mündlichen und schriftlichen Äußerungen zum Gegenstande seiner Polemik machte. So bekämpfte er 421 die oben[7]) zuerst genannte Streitschrift Julians gegen ihn durch seine

---

[1]) Vgl. oben S. 50,5 und unten § 83.

[2]) Vgl. oben S. 257.

[3]) Vgl. oben S. 44,5.

[4]) *„Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους"*, Fragmente bei Photius cod. 177, M. gr. 103, 513ff und bei Marius Mercator, fragm. Theod. (vgl. SWETE, *Theod. ep. Mops. in epist. b. Pauli etc.*, Cambridge 1882, II, 332/7).

[5]) Vgl. oben S. 49,4.

[6]) „De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum", Ausg. M. l. 44, 109/200.

[7]) S. 299.

Streitschrift: „*Sechs Bücher gegen Julian, den Verteidiger der pelagianischen Häresie*“ [1]), wie denn auch das sog. „*unvollendete Werk*“ [2]) eine Streitschrift gegen jene zweite Streitschrift Julians war. Die Bedenken über die Konsequenzen seiner Gnadenlehre riefen die beiden Schriften an die Mönche des Klosters Hadrumetum [3]) vom Jahre 426 bis 427 hervor, und auch in den beginnenden semipelagianischen Streit hat Augustin dann 428—429 noch mit zwei an seine Schüler Prosper und Hilarius gerichteten Schriften „*über die Prädestination der Heiligen*“ [4]) und „*über die Gabe der Standhaftigkeit*“ [5]) eingegriffen. Es liegt in allen diesen Streitschriften eine gewaltige geistige Kraft und man kann auf Grund von ihnen durchaus verstehen, daß allen Bedenken zum Trotz sich schließlich die Gnadenlehre Augustins wenigstens offiziell siegreich durchsetzte.

Und diesen Kampf nach zwei Seiten, den Augustin begann, haben seine Schüler eifrig fortgesetzt. Der Augustinusschüler und eifrige Ketzerbekämpfer MARIUS MERCATOR [6]) richtete schon 418 zwei (verlorene) Schriften gegen die Pelagianer [7]) und dann später ein griechisch wie lateinisch herausgekommenes *Commonitorium* (Denkschrift) gegen Caelestius [8]) (429, lateinisch 431) und ein anderes gegen Pelagius, Caelestius und Julian [9]) (431—432), die beide im pelagianischen Streite selbst, wie als Quelle eine wichtige Rolle spielen. Der Anhänger des Augustin und des Hieronymus, der spanische Presbyter PAULUS OROSIUS [10]) schrieb 415 sein „*apologetisches Buch gegen Pelagius über den freien Willen*“ [11]) aus den Kämpfen heraus, welche er bei seinem Aufenthalte in Palästina mit dem Pelagianismus zu führen hatte. Den Kampf gegen den Semipelagianismus führten mit

---

[1]) „Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex“, Ausg. M. l. 44, 641/874.

[2]) „Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus etc.“, Ausg. M. l. 45, 1049/608.

[3]) „De gratia et libero arbitrio etc.“, Ausg. M. l. 44, 881/992 und „De correptione et gratia etc.“, Ausg. M. l. 44, 915/46.

[4]) „De praedestinatione sanctorum etc.“ Ausg. M. l. 44, 959/92.

[5]) „De dono perseverantiae etc.“, Ausg. M. l. 45, 993/1034.

[6]) Vgl. oben S. 291,4.

[7]) Nach Augustin epistula 193; die zweite dies. Schriften von manchen identifiziert mit einem „Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos, Ausg. M. l. 45, 1611/64, dagegen z. B. KRÜGER, RE[3] 12, 344.

[8]) „Commonitorium super nomine Caelestii, lateinisch bei M. l. 48, 63/108.

[9]) „Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Juliani“, Ausg. M. l. 48, 109/72.

[10]) Vgl. oben S. 51,6.

[11]) „Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate“, Ausg. M. l. 31, 1173/1212; im CSEL 5, 1882, von ZANGEMEISTER.

ganz besonderem Eifer die Provenzalen HILARIUS (lebte um 428)[1] und besonders der „literarisch betriebsame" TIRO PROSPER[2] († nach 455). Von dem letzteren haben wir Streitschriften gegen die Semipelagianer in allen möglichen Formen, in Prosa und Poesie, in hexametrischen und elegischen Gedichten, in einem ironischen Trauerliede, aber auch in eigentlichen größeren Streitschriften, die sich allgemein gegen Pelagianismus und Semipelagianismus, gegen Vincenz von Lerinum und vor allem auch gegen Johannes Cassianus selber richteten. Seine etwa dem Jahre 433 entstammende Streitschrift gegen Cassianus *„über die Gnade Gottes und den freien Willen"*[3] ist nicht unbedeutend, in der Polemik nicht ungeschickt, konnte aber über Augustin hinaus kaum das schwere Problem klären. Und damit der Antithese die Synthese nicht fehle, veröffentlichte ein uns Unbekannter eine Schrift *„über die Berufung aller Völker"*[4], die eine Versöhnung zustande bringen möchte zwischen der Lehre vom freien Willen und der von der freien Gnade, nach HAUCK[5] geschrieben „von einem augustinisch gesinnten Theologen, der sich in der augustinischen Waffenrüstung freier bewegte als Prosper".

Aber der semipelagianische Streit hat sich bis ins 6. Jahrh. hingezogen und hier erstand nun dem Augustin ein recht geschickter literarischer Verteidiger in dem Nordafrikaner FULGENTIUS VON RUSPE[6], der den Kampf wie gegen den Arianismus der Vandalen nun seit 519/20 für Augustin in mehreren Schriften führte, von denen die vielleicht wichtigsten sieben Bücher *„gegen Faustus"* (von Reji) uns leider verloren gegangen sind.[7]

§ 54. Wesentlich persönliche Streitschriften.

Man kann gewiß nicht behaupten, daß die hier behandelten Streitschriften immer gerade sehr scharf Sache und Person voneinander geschieden hätten. Man kämpft ja in der Streitschriftenliteratur nie gegen eine Person, ohne gegen eine Sache, und nie gegen eine Sache, ohne gegen eine Person zu kämpfen. Und bei aller Billigung

[1] Von ihm nur ein Brief erhalt., Ausg. M. l. 33, 1007/12 (Nr. 226 der Augustinusbriefe).

[2] Vgl. oben S. 51,9; vgl. die Zusammenstellung bei BARDENHEWER, *Patr.*[3], 441/3.

[3] „De gratia Dei et libero arbitrio liber contra collatorem", Ausg. M. l. 51, 213/76; vgl. HAUCK, RE[3] 16, 125f.

[4] „De vocatione omnium gentium", Ausg. M. l. 51, 647/722; vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 444f.

[5] RE[3] 16, 127.

[6] Vgl. oben S. 52,1.

[7] Vgl. die Zusammenstell. v. KRÜGER, RE[3], 6, 618.

eines frischen, fröhlichen literarischen Krieges wird es sich eben nur immer fragen, ob Sache und Person in das richtige Verhältnis zueinander gekommen sind. Auch die christliche Streitschriftenliteratur ist keineswegs davon freizusprechen, daß in ihr gelegentlich das persönliche Moment zu stark in den Vordergrund geschoben erscheint, vor allem auch dann, wenn es gilt, durch die schlimmsten sittlichen Vorwürfe mit der Person des Gegners seine Sache zu diskreditieren. Man kann z. B. sagen, daß Vorwürfe geschlechtlicher Verfehlungen, wie Schändung einer Jungfrau usw., zum häufig wiederkehrenden Requisit in diesen Kämpfen wurden. Diese literarische Erscheinung haben wir vor allem seit den hitzigen Kämpfen um Arius, wo sich dann gleichsam ein Schema von Vorwürfen gegen die Person von Gegnern ausbildete; wir haben diese Erscheinung dagegen ganz auffallend viel weniger in den Streitschriften der vorangegangenen, vornicänischen Zeit, wo eigentlich doch nur TERTULLIAN scharfe, gehässige, satirische Töne anschlägt. Und in dieser Hinsicht ist nun ein Mann nicht von der persönlichen Gehässigkeit freizusprechen, nämlich HIERONYMUS.[1]) Bei der großen Bedeutung dieses Mannes für die christliche Kirche ist dies Beispiel eines, der größer war als Gelehrter denn als Mensch, äußerst bedauerlich. Und daß es nicht die durch Epiphanius von Salamis geschürte Hitze des origenistischen Streites allein war, die seine Feder spitzte, sondern der gelehrte Literat selbst daran Schuld war, zeigt die Tatsache, daß er nach den verschiedensten Seiten in der gleichen Art gekämpft hat. Schon 382/4 in der Schrift *„gegen Helvidius“*[2]), der die ewige Jungfräulichkeit der Maria bekämpfte, hat er diesen, den er nicht einmal kannte, in der häßlichsten Weise angegriffen. Ist die 392/3 *„gegen Jovinian“*[3]), der die Auswüchse des Mönchtums bekämpfte, geschriebene Streitschrift sympathischer, so findet diese Tatsache eine in den damaligen Verhältnissen des Hieronymus ausreichende Erklärung. Die Bosheit steigert sich schon wieder in der 399 geschriebenen Streitschrift *„gegen Johannes von Jerusalem“*[4]), und so treten wir mit dieser an

[1]) Vgl. oben S. 49,2.

[2]) „Liber adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae“, Ausg. M. l. 23, 183/206; vgl. LEHNER, *Die Marienverehrung in den 1. Jahrhunderten*, 1887², 104/12; SCHANZ, IV, 429f; GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, I, 269.

[3]) „Adversus Jovinianum“, Ausg. M. l. 23, 211/338; vgl. SCHANZ, IV, 430/2; W. HALLER, *Jovinianus, die Fragmente seiner Schriften, die Quellen etc.*“, TU 17, 2, 1897; GRÜTZMACHER, ib. II, 148ff.

[4]) „Contra Johannem Hierosolymitanum“, Ausg. M. l. 23, 355/96; SCHANZ, IV, 432f; GRÜTZMACHER, ib. 3,3ff.; BROCHET, *St. Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de St. Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son oeuvre polémique.* Paris 1906.

sich recht geschickten Streitschrift in die scharfen origenistischen Kämpfe ein, und hier sind freilich die Kämpfer einander wert. Literarisch steht Rufins[1] *„Apologie gegen Hieronymus“*[2] vom J. 400/1 durchaus auf dem Niveau des Tones des Hieronymus. Rufin erscheint als „ein intriganter und fanatischer Mönch, mit dem verglichen Hieronymus, wenn auch nicht der bessere Charakter, so doch der überlegene Geist war“ (GRÜTZMACHER). Hieronymus antwortete 402/3 mit drei Büchern *„gegen Rufin“*[3], voll von Bosheit und Ironie, inhaltlich wenig Neues sagend, aber als Streitschrift sehr geschickt. Direkt in Bosheit getaucht muß Hieronymus seine Feder haben, als er 406 die Streitschrift *„gegen Vigilantius“*[4] schrieb. Gewiß auch hier sah Hieronymus sein Mönchtum, die Reliquienverehrung, Heiligenverehrung usw. angegriffen, aber die schon von früher her vorhandene persönliche Gereiztheit gegen V. ließ ihn maßlos gehässig, spöttisch, satirisch (Vigilantius, nein Dormitantius, Schlafmütze) und ungeheuer wenig sachlich werden; traurige Beispiele einer nachher im Mittelalter bedenklich nachgeahmten Art.

§ 55. Historisch orientierte Streitschriften.[5]

Es kam die Zeit, da die Häresie, als Einheit gefaßt, auf einen längeren Weg zurücksehen konnte, und wo man dann nicht einen Gegner, sondern die Häresie aller Zeiten bekämpfte, freilich meist mit einem Nebenblick darauf, daß die gegenwärtigen Häresien verworfen werden müssen, weil sie wie jene früheren, aus derselben Wurzel vom Teufel stammen. Streitschriften „gegen alle Häresien“ konnten wir schon seit den Tagen des Justin und Irenaeus beobachten, aber in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. bemerken wir dann doch ein gewisses historisches Interesse bei Aufzählung aller dieser Häresien. In seinem griechischen *Panarion* (Arzneikasten; ge-

---

[1] Vgl. oben S. 49,3.

[2] „Apologiae in Hieronymum libri duo“, Ausg. M. l. 21, 541/624. — SCHANZ, IV, 381/83; GRÜTZMACHER, ib. 3, 61ff.

[3] „Apologiae adv. libros Rufini libri duo“, Ausg. M. l. 23, 397/456 und „liber tertius s. ultima responsio adv. scripta Rufini“, Ausg. ib. 457/92. — SCHANZ, IV, 432f; GRÜTZMACHER, 3, 78ff.

[4] „Contra Vigilantium“, Ausg. M. l. 23, 339/52. — SCHANZ, IV, 433/5; GRÜTZMACHER, 3, 154ff; Vgl. W. SCHMIDT, *Vigilantius, sein Verh. zum hl. Hier. etc.*, 1860; NIJHOFF, *Vigilantius*. Diss., Groningen 1897; RÉVILLE, *Vigilance de Calagurris*, Progr. Paris 1902. JÜLICHER, RE[3] 20, 628/32.

[5] Vgl. auch oben S. 105/7 und S. 269ff.

schrieben 374/7) weiß EPIPHANIUS[1]) schon gegen 80 Häresien aufzuzählen, zum Teil auch nichtchristliche, solche bei Griechen und Juden; ein Auszug (Anakephalaiosis[2])) daraus stammt wahrscheinlich noch von ihm selbst, sonst jedenfalls von einem Zeitgenossen. Ein Lateiner PHILASTRIUS[3]) lieferte 383/4 oder 385/91 dazu ein Gegenstück[4]) mit 28 vorchristlichen und 128 christlichen Häresien ohne bedeutenden Quellenwert.[5]) Auf Grund seiner Vorgänger gab dann AUGUSTIN[6]) in der kleinen Schrift *„über die Häresien"*[7]) im Jahre 428 eine Darlegung von 88 Häresien von Simon bis zum Pelagianismus. Und der Antiochener THEODORET v. CYRUS[8]) stellte in seinem *„Kompendium der bösen häretischen Fabeln"*[9]) die Geschichte der Häresie seit Simon Magus dar, mit polemischer Gegenüberstellung der orthodoxen Glaubenslehre am Schluß.

Hier endigt die Streitschrift, die die augenblickliche Situation geboren hat, in der geschichtlichen, aber polemisch zugespitzten Darstellung der Häresie. Die Hochfluten der Streitliteratur sind auch die Hochfluten kirchlicher, besonders dogmatischer Kämpfe; aus ihnen ist die Streitschrift geboren und diesem Augenblickszweck entspricht nur zu oft ihr Inhalt und ihre Form. Bleibendes ist unter dieser Streitschriftenliteratur nicht gerade allzuviel und Formvollendetes recht wenig. Es ist doch eigentümlich, daß die Form des ruhigen, vornehmen Dialogs in dieser Streitschriftenliteratur so selten auftritt, des Dialogs, der eine Entfernung vom Tagesstreit voraussetzt, der den Gegner auch zu Worte kommen läßt. Aber

---

[1]) Vgl. oben S. 43,4 u. 105 f.; *Πανάριον* oder *Πανάρια*, kurz als „Haer." (Haereses) bez., Ausg. M. gr. 41/2, u. v. DINDORF, 1859ff; Sonderausg. v. OEHLER, 1859/61.

[2]) Ausg. M. gr. 42, 833/86 und bei OEHLER a. a. O; deutsch in BKV.

[3]) Philaster, Bischof v. Brescia († vor 397), Vorgänger d. Gaudentius v. Brescia, von dem wir eine interessante Predigtsammlung (Ausg. M. l. 20, 827/1002) haben. — Vgl. SCHMID, RE[3] 15, 294f; SCHANZ, IV, 357/60; ZAHN, GK II, 1, 1890, 233/9.

[4]) „Diversarum haereseon liber", Ausg. von MARX, CSEL 38, 1898, von OEHLER, im Corp. haeres., I, 1ff, 1856. — Vgl. oben S. 106.

[5]) Über die schwierige Frage nach den Quellen des Philastrius vgl. die Arbeiten von HARNACK, LIPSIUS, KUNZE usw., siehe oben S. 269,2 u. 272,1.

[6]) Vgl. oben S. 49,4 u. 106.

[7]) „De haeresibus", Ausg. M. l. 42, 21/50 und von OEHLER, Corp. Häeres. 1, 187/225, 1856; es ist interessant, daß Aug. im Prol. der Schrift auf einen gewissen Celsus weist, der einen Katalog philosophischer Schulhäupter zusammengestellt habe mit gegen 100 Namen; es könnten zwischen diesen Katalogen und den Ketzerkatalogen des Christentums literarische Zusammenhänge bestehen!?

[8]) Vgl. oben S. 44,6 u. 106.

[9]) *αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*, Ausg. M. gr. 83, 335/556; vgl. BONWETSCH, RE[3] 19, 614.

mancher hat seine Waffe schneidig zu schwingen gewußt, wie etwa TERTULLIAN, der geborene Polemiker, und dann in feiner Weise lebendig und tief zugleich AUGUSTIN, während HIERONYMUS uns im großen und ganzen nur die üble Kehrseite dieser Literatur zeigt.

Kap. VIII. Die Abhandlung.

§ 56. Allgemeines.

1. Abhandlung und Diatribe. Abhandlungen hat die älteste christliche Literatur nicht gekannt, denn mit reinen Abhandlungen fängt keine irgendwie wurzelhafte Literatur an. Da ist zunächst alles lebensvoll: Erzählung und Gedicht, Brief und Offenbarung, Predigt und Rede, Abwehr- und Streitschrift. Aber die an sich ruhige Abhandlung über ein bestimmtes Thema philosophischer, dogmatischer, ethischer, praktischer Haltung setzt eine gewisse Entwicklung einer Literatur voraus, die das Christentum erst in der Mitte des 2. Jahrh. erreicht hatte. Vor dieser Zeit wüßte ich keine christliche Schrift zu nennen, die mir als „Abhandlung" erscheint. Nun hat es ja den äußeren Anschein, als ob die Abhandlung die einfachste literarische Form sei, die man sich denken kann. Aber wer eine Abhandlung schreibt, ist im allgemeinen keineswegs literarisch naiv, wie der Briefschreiber oder der wirkliche Dichter und Erzähler, er nimmt vielmehr, mehr oder weniger bewußt, an einer Literatur teil. Von da aus erklärt es sich, daß diese an sich so einfache Form in Aufbau und Stil so mannigfache Eigentümlichkeiten und Charakteristika, auch so mannigfachen Schmuck erhalten konnte. Und wenn wir nun in der christlichen Literatur neben schlichten, kunstlosen Abhandlungen, bei denen, wie es scheint, der Schreiber nur dem Inhalt Sorge zugewandt hat, auch andere finden, die einen künstlerischen Aufbau, eine entsprechende Stilgebung verraten, so erkennen wir auch hier, wie das Christentum in den Strom der antiken Kunstliteratur unwiderstehlich hineingezogen wurde. Hier erscheint die Diatribe[1]) oder, besser gesagt, hier haben wir den Einfluß des Diatribenstils auf die Abhandlung zu bemerken. Die Diatribe und ihr Stil stammen aus der griechischen Popularphilosophie, welche, auf den vornehmen Dialog ver-

[1]) Vgl. besonders P. WENDLAND, „*Die hellenistisch-römische Kultur*", 1907, S. 39, „Die philosophische Propaganda und die Diatribe" und HEINRICI, *1. Korintherbrief*. 8. Aufl. 1896, S. VIf u. 32f u. *II. Cor.* passim.

zichtend, die eigene Rede oder Abhandlung durch fingierte Einführung des Gegners und dergl. verlebendigte und so direkt ein Mittel der Volkspropaganda schuf, das man seinem Wesen nach als feuilletonistisch in Anspruch nehmen möchte: „Ein äußerst lebendiger, oft durch Anrede der Hörer oder durch Einführung fingierter Gegner oder Personifikationen dialogisch gestalteter Vortrag, eine vorwiegend polemische Tendenz, ein überreicher Schmuck von Versen der Lieblingsdichter, ein ebenso reichlicher Gebrauch von Apophthegmen und Anekdoten, eine Vorliebe für witzige Pointen und Antithesen, für stets treffende, nicht immer gewählte Vergleiche, kurz ein Vortrag, in allem berechnet, die Menge zu packen und zu fesseln, ein Stil der durch Satzlösung und Bevorzugung der Parataxe scheinbar auf alle Mittel kunstvoller Rede verzichtet und der doch hierin, wie im Gebrauche vulgärer Ausdrücke unter scheinbarer Kunstlosigkeit das höchte Raffinement und rhetorische Berechnung birgt — das ungefähr sind die Kennzeichen der bionischen Diatribe, wie wir sie aus Teles und anderen Benutzern und Nachahmern des Bion erschließen können, wie wir sie namentlich in Nachbildung horazischer Satiren und in manchen Partien der von Arrian mit so treuem Gedächtnis bewahrten Diatriben seines Meisters (Epiktet) wiederfinden (Wendland[1]).)

Daß diese Art auf die christliche Rede und Predigt gewirkt hat, läßt sich erweisen, ob wirklich schon stark auf Paulus, möchte ich nicht bestreiten, aber doch auch nicht bejahen[2]), zumal die neueste Arbeit auf diesem Gebiete[3]) zwar auf Abhängigkeit des Paulus von dem Diatribenstil hinauskommt, aber doch nicht von Nachahmung, sondern mehr von ähnlichen Ausdrucksformen als nebenherlaufenden Begleiterscheinungen redet. Aber da, wo das Christentum stärker in die Kulturwelt hinaustrat, hat es sich schnell dieser Form bedient. In der Predigt, der Rede, auch in der Apologie, ebenso in der Streitschrift und nun eben in dem Traktat, in der Abhandlung zu ihrer Verlebendigung. Man kann ja manchmal nur sehr schwer scheiden zwischen Predigt und Abhandlung; Tractatus war z. B. lateinischer Ausdruck für Predigt. Wir sehen diese Einwirkungen bei Clemens v. Alex. und Origenes, ganz besonders ausgebildet

---

[1]) In „Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion", Berlin 1895, S. 3f.

[2]) Vgl. Joh. Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik.* Theologische Studien für Bernhard Weiß. Göttingen 1897, 165/247.

[3]) Von Rich. Bultmann, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 1910. — Zum Jakobusbrief vgl. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, 45/53.

aber bei den griechischen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrh., aber auch bei den Lateinern, selbst bei einem sich so sehr von der traditionellen Form losmachenden Schriftsteller wie TERTULLIAN, bei NOVATIAN und bei anderen. Da, wo die Abhandlung diesen Diatribencharakter annimmt, nähert sie sich leicht der Streitschrift und dem Dialog. Ueberhaupt sind die Grenzen zwischen Abhandlung und Streitschrift, apologetischem Traktat usw. inhaltlich und formal recht fließende.

2. Die Gegenstände der Abhandlung. Die griechische Diatribe war ganz besonders ethische oder moralphilosophische Abhandlung, aber die Themen gingen doch weit darüber hinaus. Es ist nun eigentümlich zu sehen, wie selten die Christen der ersten Jahrhunderte hinausgegangen sind über die unmittelbaren religiösen, dogmatischen, ethischen, kirchlichen Themen ihrer Abhandlungen. Am stärksten griff man noch auf das philosophische Gebiet über, da das Christentum seine Rechtfertigung vor allem auf dem Boden der Philosophie suchen mußte, wie es auch überhaupt der philosophischen Auseinandersetzung nicht ausweichen konnte. Aber selten hat die Literatur des Christentums übergegriffen auf Gegenstände der allgemeinen Kultur, der Bildung, der Wissenschaft, selbst in einer Zeit, wo schon Schriftsteller, wie etwa ORIGENES, Vertreter der besten Bildung im Sinne ihrer Zeit waren. Gewiß kann man postulieren, daß diese oder jene Abhandlung dieser Art und solcher Themen auch von Christen der ersten Jahrhunderte geschrieben wurden, daß aber die Werke oder die Nachrichten über ihren christlichen Ursprung uns verloren gingen, aber es spricht doch dieser ganze Tatbestand dafür, daß das Christentum in seinen Kreisen mit ungeheuerer Kraft die Literatur auch ganz in die Kreise seiner Gedanken und seiner Bildung zog. Gewiß, JULIUS AFRICANUS[1]), der frühere Offizier, hat um 230 ein großes Werk geschrieben *„Stickereien oder Paradoxen“*[2]), das, in Fragmenten uns erhalten, einst 24 Bücher umfaßte, und Medizin und Landwirtschaft, Strategie und allerlei „wunderbare Dinge“, also im Grunde Stücke der antiken Kultur enthielt, vielleicht eine „Enzyklopädie“ mit besonderer Berücksichtigung von Kuriositäten, aber das Werk bleibt im 3. Jahrh. ein merkwürdiges Zeugnis einer Mischung von Christentum mit

[1]) Vgl. oben S. 93,1.

[2]) „*Κέστοι*“ oder „*Παράδοξα*“, Gesamtausg. der Fragmente fehlt, vgl. d. Aufzähl. v. PREUSCHEN in HARNACK, I, 508/11 und BARDENHEWER, II, 225f und GELZER, *Sextus Jul. Africanus*, I, 1880, 12/7; ein Papyrusfragment bei GRENFELL u. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri* 3, 1903, n. 142.

heidnischen Elementen. Dann wissen wir, daß ein gelehrter, christlicher Alexandriner ANATOLIUS[1]), später Bischof von Laodicea in Syrien, um 264 in Alexandrien lebend, unter anderem ein Buch *„Arithmetika“*[2]) schrieb, von dem vielleicht echte(?) Fragmente vorhanden sind; doch kann diese „Mathematik“ Beziehungen zum Christentum gehabt haben, wie seine Astronomie sicher zu der Passahberechnung.[3]) Das sind doch recht vereinzelte Erscheinungen. Gewiß wurde es auch in dieser Hinsicht etwas anders seit der Constantinischen Epoche. Aber wenn uns nun da etwa die Liste der Abhandlungen des Bischofs SYNESIUS VON KYRENE[4]) (um 400) begegnet, so sind wir doch verwundert, dem freilich halb philosophisch, halb satirisch behandelten *„Lob der Kahlköpfigkeit“*[5]) zu begegnen oder dem Thema *„Über die Träume“*.[6]) Aber dieser Neuplatoniker hat diese Schriften geschrieben, als er noch nicht Christ und Bischof war; so gehört er im Grunde nicht in diese Reihe christlicher Schriftsteller, er steht in ihr, das fühlt man sofort, wie ein fremder Gast und er hat ja mit vollem Bewußtsein selbst als Christ an der alten Richtung seiner Gedanken festgehalten. Gewiß, alle Gebiete des kulturellen Lebens wurden schließlich von den Christen übernommen, so auch schließlich die historische Wissenschaft[7]) und die Geographie, aber das Christentum gab doch allen diesen wissenschaftlichen Bestrebungen, wenn es sie nicht brach liegen ließ, eine oft recht andere Richtung. Dafür ist das klassische Beispiel die Art, wie man sich mit der Geographie abfand.[8]) KOSMAS[9]), der Indienfahrer, erst weitreisender Kaufmann, dann

[1]) Vgl. über ihn HARNACK, II, 75/9; BARDENHEWER, II, 191/5.

[2]) Nach Eus. 7, 32 *„ἀριθμητικαὶ ἐν ὅλοις δέκα συγγράμμασιν εἰσαγωγαί“*; vgl. die mathematischen Fragmente unter d. Namen d. Anatolius in *„Τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς“*, Paris 1543 passim und M. gr. 10, 231/6; HEIBERG, *Anatolius sur les dix premiers nombres*, Macon 1901, dazu HARNACK, I, 437.

[3]) Vgl. unten § 59, 1.

[4]) Vgl. oben S. 44,2.

[5]) *„φαλάκρας ἐγκώμιον“*, Ausg. v. KRABINGER, 1834, auch deutsche Übers.

[6]) *„Περὶ ἐνυπνίων“*, Ausg. M. gr. 66, 1281/1320.

[7]) Aber noch z. B. der große lateinische Geschichtsschreiber des 4. Jahrh., AMMIANUS MARCELLINUS (schrieb ca. 383/97 „Res gestae“, Ausg. v. GARDTHAUSEN, 1874, deutsch v. TROSS, 1898[2]), stand in seinem „neutralen Monotheismus“ keineswegs auf seiten des Christentums; vgl. über ihn SCHANZ, IV, 85/98; auch der wichtigste byzantinische Historiker dieser Zeit, ZOSIMOS (Ausg. seiner Kaisergesch. v. MENDELSSOHN 1887), schreibt vom Standpunkte des Gegners des Christentums; vgl. über ihn CHRIST[4], 827f. — Ähnlich ist es übrigens auf dem Gebiete der Philosophie und schönen Literatur.

[8]) Vgl. BERGER, *Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde d. Griechen*, 1903.

[9]) Kosmas Indicopleustes; vgl. über ihn GELZER, in Jahrb. f. protest. Theol. 9, 105/41; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 480f; KRUMBACHER[2], 412/4.

Einsiedler, brachte es fertig, die Geographie zu verkirchlichen in dem großen, 12 Bücher umfassenden Werke „*christliche Topographie*“[1]), das (ca. 547 geschrieben) uns fast ganz erhalten ist. Es ist als Quelle für uns von der höchsten Bedeutung, aber alles andere als ein wissenschaftliches, geographisches Werk; man könnte es eher eine apologetische Abhandlung für die christliche, speziell die biblische Erdanschauung nennen. Ob Kosmas in seinen anderen nicht erhaltenen Werken, unter anderem der „*Kosmographie*“, einer Erdbeschreibung, über diesen unwissenschaftlichen Endzweck hinausgegangen ist, steht dahin.

Daß die ältesten christlichen Abhandlungen rein christlich-kirchlich sein mußten, versteht sich von selbst, aber das war das Bedenkliche in der späteren literarischen Entwicklung, daß jedes Thema der Geschichte, der Geographie usw. schließlich unter den kirchlichen Gesichtspunkt gestellt wurde.

§ 57. Die religiöse und die dogmatisch-philosophische Abhandlung.[2])

1. Die Anfänge bei der Gnosis und den Apologeten. Wer immer noch die Paulusbriefe für die ersten dogmatischen „Abhandlungen“ des Christentums hält, wird schwerlich zu ihrem literarischen Verständnis vordringen. Erst ein uns in weit spätere Zeit führendes Moment brachte es zur dogmatischen Abhandlung, die intensivere Berührung des Christentums mit der griechischen Popularphilosophie, wie sie sich in der gnostischen Bewegung einerseits, und in der kirchlichen Apologetik andererseits vollzog. Die dogmatische Abhandlung und das dogmatisch-philosophische Werk sind ein Gewächs der durch die gnostische und apologetische Bewegung sich bildenden theologischen Wissenschaft.

Da tauchen denn bei Gnostikern Titel von leider verlorenen Abhandlungen auf, wie diese „*über die von Natur mit dem Men-*

[1]) *Χριστιανικὴ τοπογραφία*, Ausg. M. gr. 88, 51/470; neue Ausg. v. Winstedt, Cambridge 1909; engl. Übers. v. Crindle, London 1897; Phototypien der Abbildungen des Werkes von Stornajolo, Rom 1908.

[2]) Die Auffindung der geschlossenen Entwicklungslinie ist hier bei den Abhandlungen am schwierigsten, da die literarischen Formen meist nicht scharf hervortreten, da eben die Abhandlung leicht zur Formlosigkeit führt; und auch die hier vorgenommene sachliche Scheidung möchte nur ein Versuch einer aus der Literatur selbst genommenen Gruppierung sein, die ich im einzelnen Fall nicht immer als alleinberechtigt und möglich hinstellen würde; manches „Kirchliche“ ist stark dogmatisch, manches Dogmatische ethisch abgezweckt usw.

schen verbundene Seele“[1]) und „*Ethik*“, beide geschrieben etwa um 160 von ISIDOR[2]), dem Sohne des Gnostikers Basilides, oder „*über die Gerechtigkeit*“[3]), eine auch verlorene, ca. 150 von EPIPHANES, dem Sohne des Gnostikers KARPOKRATES[4]) geschriebene, den Kommunismus empfehlende Schrift. Und dann haben wir vor allem wichtige Nachrichten über ein verlorenes Werk des MARCION[5]), das man hyperbolisch als die erste „Dogmatik“ bezeichnet hat, die „*Antitheseis*“, „*Widersprüche*“[6]), eine Darlegung seiner spezifischen dogmatischen Gedanken, welche auf den Gegensatz zwischen A. und N. T., Gesetz und Evangelium, Judengott und Christengott hinausliefen, kurz eine umfassende Rechtfertigung der marcionitischen Theologie; freilich können wir uns die Form der Antitheseis schwer vorstellig machen.

Andererseits aber sehen wir bei den ältesten Apologeten Schriften dieser Art auftauchen, welche zwar hervorgerufen sind durch den Gegensatz gegen die Gnosis, wie auch gegen das Heidentum, aber doch wesentlich positiv aufbauend erscheinen. Wir haben (in ihrer Echtheit freilich nicht ganz unbestrittene) Bruchstücke einer Schrift JUSTINS[7]) „*über die Auferstehung*“[8]) aus der Zeit um 150, die sich teils streitend gegen die Verflüchtigung der Auferstehungslehre durch die Gnostiker wenden, teils positiv aufbauend die wahre Auferstehungslehre paränetisch für die Schwachen im Glauben entwickeln. Und dann ist es interessant, daß bei demselben JUSTIN, dem früheren rhetorischen Philosophen, der Titel einer verlorenen Schrift „einer Abhandlung in schulmäßiger Form“ („*Scholikon*“) „*über die Seele*“[9]) auftaucht, die eine Darlegung der Seelenlehre der griechischen Philosophie enthalten haben muß. Nach seinem eigenen Zeugnis schrieb der Apologet TATIAN[10]) eine (verlorene) Schrift „*über*

[1]) „*Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*“ (nach Clem. Alex. Stromata 2, 20, 113) u. „*Ἠθικά*“ (ib. 3, 1, 2).

[2]) Vgl. oben S. 265,5.

[3]) *Περὶ δικαιοσύνης* (nach Clem. Alex. Strom. 3, 2, 5/9).

[4]) Vgl. über beide und die Literatur der Karpokratianer HILGENFELD, *Ketzergesch. d. Urchristentums*, 1884, 397/408; HARNACK, Chron. I, 296f; 537.

[5]) Vgl. oben S. 265,7.

[6]) „*Ἀντιθέσεις*“, vgl. Tertullian, adv. Marc. 4, 1; Rekonstruktionsversuch v. HAHN, *Antitheses Marc. Gnost.* 1823; ZAHN, NKZ 1910, 371/7, *ein verkanntes Fragment von Marcions Antithesen.*

[7]) Vgl. oben S. 39,1.

[8]) „*περὶ ἀναστάσεως*“, die Fragmente vgl. bei HOLL TU 20, 2, 1899, 36/49; dazu ZAHN, ZKG 8, 1/37; HARNACK, Chron. I, 508/10; gegen die Echtheit BOUSSET, *Die Evangeliencitate Justins*, 1891, 123/7.

[9]) „*σχολικὸν περὶ ψυχῆς*“ nach Eus. 4, 18, 5; vgl. DIELS, SBA 1891, 151/3.

[10]) Vgl. oben S. 39,2.

die Tiere“[1]), doch wohl irgendein Beitrag zur Anthropologie oder Seelenlehre; APOLLINARIS VON HIERAPOLIS[2]) schrieb mehrere (verlorene) Bücher „*über die Wahrheit*“[3]), vielleicht auch eins „*über die Religion*“[4]) und ATHENAGORAS[5]) fügte seiner Apologie eine uns vollständig erhaltene Abhandlung „*über die Auferstehung*“[6]) hinzu, in welcher er rein philosophisch die Möglichkeit und Wirklichkeit, ja Notwendigkeit der Auferstehung darzulegen suchte, aber ohne Beziehung der Auferstehungslehre auf die Auferstehung Christi; es ist eben die dogmatische Abhandlung eines christlichen „Philosophen“. In weitgehendstem Umfange aber ist diese dogmatische Abhandlung gepflegt worden von dem apologetischen Bischof MELITO VON SARDES[7]), der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. zahlreiche Schriften schrieb, von denen wir freilich meist nur die Titel haben. Und sehen wir diese Titel an und ordnen sie ein wenig sachlich: „*Von der Körperlichkeit Gottes*“[8]) (daraus vielleicht ein kleines Bruchstück erhalten), „*von der Schöpfung des Menschen*“[9]), „*von der Natur des Menschen*“[10]), „*von den Sinneswerkzeugen*“[11]), „*von Seele und Leib*“[12]), „*von der Erschaffung und der Geburt Christi*“[13]), „*auf das Leiden des Herrn*“[14]), „*vom Kreuze(?)*“[15]), „*von der Wahrheit*“[16]), „*von dem Gehorsam des Glaubens*“[17]), „*von der Kirche*“[18]), „*von*

---

[1]) *περὶ ζῴων*, vgl. Tatian, an d. Griechen, 15.

[2]) Vgl. oben S. 219,5.

[3]) *περὶ ἀληθείας*, nach Eus. 4,27 u. Photius Bibl. cod. 14.

[4]) Die von Photius ib. genannte Schrift *περὶ εὐσέβειας* ist doch vielleicht identisch mit der Apologie des APOL.; vgl. BARDENHEWER I, 266 f.

[5]) Vgl. oben S. 39,3 und 220.

[6]) *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, Ausg. v. SCHWARTZ in TU 4, 2, 1891; deutsch in BKV; LEHMANN, *D. Auferstehungslehre d. A.* Diss., Leipzig 1890; CHAUDOUARD, *La philosophie du dogme de la résurrection etc.* Diss. Lyon 1905.

[7]) Vgl. oben S. 39,5.

[8]) *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* (nach Eus. 4, 26); das Fragment bei Orig. Selecta in Gen. zu 1, 26 (M. gr. 12, 93).

[9]) *περὶ πλάσεως* (Eus. ib.).

[10]) *περὶ φύσεως* (oder *πίστεως?*) *ἀνθρώπου* (Eus. ib.).

[11]) *περὶ αἰσθητηρίων* (Eus. ib.).

[12]) *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* (Eus. ib.); ein syr. Fragment bei Otto, Corp. Apol. 9. Fragm. Nr. 1.

[13]) *περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως χριστοῦ* (Eus. ib.).

[14]) *εἰς τὸ πάθος* (nach Anastasius Sin., *Viae dux*, M. gr. 89, 197), ein syr. Fragment bei Otto ib.; Fragm. Nr. 4.

[15]) De cruce, in der Aufschrift der syr. Fragmente.

[16]) *περὶ ἀληθείας* (nach Eus.).

[17]) *περὶ ὑπακοῆς πίστεως* (nach Eus., de fide in der Aufschrift der syr. Fragmente).

[18]) *περὶ ἐκκλησίας* (nach Eus.).

der Prophetie“ [1]), „*von der Taufe*“ [2]) (davon ein Bruchstück erhalten), „*vom Herrentag*“ [3]), „*vom Teufel*“ [4]), „*von der Offenbarung Johannis*“ [5]), so ist es überraschend zu sehen, daß stückweise hier beinahe eine ganze „Dogmatik“ geboten erscheint, von der Gotteslehre über die Anthropologie, die Christologie bis zur Kirchenlehre und Eschatologie und man kommt beinahe auf den Gedanken, daß diese einzelnen Traktate im Sinne des Verfassers Teile eines großen Ganzen sein sollten. Dadurch würden sich auch einige Rätsel der Überlieferung der Schriften Melitos trefflich erklären.[6]) In seiner Weise hat dann IRENAEUS VON LYON[7]), für uns in erster Linie literarischer Gegner der Gnostiker, eine wirklich zusammenhängende Darstellung des christlichen Glaubens in seiner kürzlich in armenischer Übersetzung wieder entdeckten, schönen und schlichten Schrift „*Darstellung der apostolischen Verkündigung*“ [8]) geboten, in welcher er seinem Freunde und Bruder Marcianus im Gefüge trinitarischen Glaubens das Ganze der christlichen Lehre auseinandersetzt. Man hat von ihr als einer katechetischen Lehrschrift geredet; das ist gewiß nicht falsch, da man manches über die katechetische Unterweisung aus jener Zeit aus ihr lernen kann, aber der Adressat ist längst Christ und verehrter Freund des IRENAEUS. So ist die nach der großen Ketzerschrift des Irenaeus, also vielleicht rund 190/5[9]) geschriebene Schrift im Sinne des IRENAEUS einfach eine geschlossene und leise nach nach der erbaulichen Seite hin tendierende positive Darstellung der christlichen Lehre und es ist dabei zu beachten, daß für Irenaeus die apostolische Verkündigung und die Dogmatik eben nicht zwei gesonderte Größen sind, ebensowenig wie er Religion und Dogma

---

[1]) *περὶ προφητείας* (nach Eus.).

[2]) *περὶ λούτρου* (nach Eus.), ein Fragment abgedr. z. B. bei Pitra, Anal. Sacra II, 3/5.

[3]) *περὶ κυριακῆς* (nach Eus.).

[4]) *περὶ τοῦ διαβόλου* (nach Eus.).

[5]) *περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* (nach Eus.).

[6]) Vgl. G. KRÜGER, *Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien* in ZWTh 1888, S. 434ff; vgl. BARDENHEWER I, 548/57.

[7]) Vgl. oben S. 40,1.

[8]) Ich vermute, daß der griechische Titel *ἐπίδειξις* (so die armen. Übers.!) nicht *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* (so Eus.) lautete; dann würde man nicht „Erweis“ übersetzen müssen, sondern „Darstellung“; Epideixis ist rhetorischer Fachausdruck für eine Darlegung mit einer gewissen systematischen Geschlossenheit (vgl. VOLKMANN, *Rhetorik* 1874², 262ff.); Ausg. armenisch und deutsch in TU 31, 1, 1907; 1908² nur deutsch (1,40 M.); dazu WEBER, Th. Q. 91, 1909, 559/73. — Vgl. DREWS, *Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Ir. etc.*, ZNTW 1907, 226/33 („Die älteste kirchliche Katechese“); WIETEN, *Irenaeus geschrift „Ten bewieze etc.“*, Diss. Utrecht 1909.

[9]) Nach WIETEN im J. 196.

scheiden würde; er will hier in schlichter Form bieten, was er selbst glaubt und was man glauben muß.

Zu einer solchen größeren ethisch-dogmatischen Zusammenfassung scheint der Schüler des IRENAEUS, der griechisch schreibende Römer HIPPOLYT[1]) nicht gekommen zu sein, aber diese und jene dogmatische Abhandlung hat er doch geschrieben. Die Frage der Auferstehung und der letzten Dinge scheint die Menschen jener Tage ganz besonders beschäftigt zu haben, zumal die Not der Christen, z. B. im Fortgange der Regierung Septimius Severus ihre Gedanken auf das Ende hin richtete. So wurden dem HIPPOLYT von seinem Freunde Theophilus Fragen über die Eschatologie vorgelegt; er hat sie beantwortet in der uns vollständig im Grundtexte erhaltenen Schrift *„über Christus und den Antichrist“*[2], die um 200 geschrieben sein wird und die eine ausgeführte Schilderung des Antichrists und der letzten Dinge überhaupt enthält. Dann muß HIPPOLYT (um 230) eine Abhandlung *„über die Auferstehung“*[3]) geschrieben haben, die wir nicht mehr haben und deren Titel auch nicht mehr ganz fest steht. Weitere Abhandlungen sind recht unsicher, so *„über die Theologie“*, *„über das Gute und die Herkunft des Bösen“*, *„über die Ökonomie“* und einige andere.[4]) Von manchen anderen Schriftstellern dieser Zeit um 200 auf diesem Gebiete haben wir nur die Namen, so z. B. von SEXTUS, der eine griechische Schrift *„über die Auferstehung“* schrieb[5]) und manche andere.

2. Die Alexandriner und ihre Gegner. Es war eine Notwendigkeit, daß dieser bei Gnosis und Apologeten lebendige Trieb zu umfassenden wissenschaftlichen theologischen Werken sich steigerte, nicht bloß infolge der heidnisch-häretischen Bestreitung, sondern auch weil das Christentum, selbst mehr und mehr in die Sphäre der Weltanschauung der griechischen Philosophie heraustretend, für sich selbst die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Begründung empfand. Und diese wurde um 200 wohl nirgends stärker empfunden, als in der christlichen Schule von Alexandrien und dann in der von Caesarea, die als gelehrte Schulen die christliche Religion und

[1]) Vgl. oben S. 46,2.

[2]) *„ἀπόδειξις ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν περὶ χρίστου καὶ περὶ ἀντιχρίστου“*, Ausg. in Gr. Chr. Schr. 1, Hippolyt I, 2, 1/47 von ACHELIS, deutsch in BKV. — Vgl. OVERBECK, *Quaest. Hippol. spec.*, Jena, Diss. 1864; NEUMANN, *Hippolytus von Rom etc.* 1902, 1, 11ff.

[3]) Vgl. d. Fragmente bei ACHELIS a. a. O. 251/4; ACHELIS in TU 16, 4, 189/94.

[4]) Die Schrift „über den Glauben“ stammt nicht von Hippolyt. Ausg. der Schrift in deutsch. Übers. v. BONWETSCH TU 31,2, 1907.

[5]) Nach Eus. 5, 27.

Theologie als Wissenschaft betrieben und infolgedessen Anlaß zu einer wissenschaftlich-theologischen Literatur gaben. Wir sahen schon, wie die Apologetik des CLEMENS VON ALEXANDRIEN in seinem großen dreiteiligen Werke diese Wege einschlägt und wie das dritte Stück, die „*Stromata*“[1]), wenigstens den Ansatz zu einer positiven thetischen Darlegung der christlichen Philosophie macht. Von dieser und jener sonstigen philosophisch-dogmatischen Abhandlung des CLEMENS haben wir freilich nur unsichere Kunde, so „*über die Vorsehung*“[2]); eine ganze Reihe von Titeln vermeintlicher Abhandlungen des Clemens weist wohl nur auf beabsichtigte Partien der Fortsetzung der Stromata hin.

Es ist eigentümlich, daß auch ORIGENES[3]) seine, so weit wir sehen, erste dogmatische Abhandlung „*Über die Auferstehung*“[4]) geschrieben hat (wahrscheinlich in zwei Büchern, dazu noch zwei Bücher Dialoge über dasselbe Thema!); diese noch in Alexandrien geschriebene Schrift ist uns verloren; so viel wir nach den erhaltenen Bruchstücken urteilen können, handelt es sich um die Frage der Identität des gegenwärtigen Leibes und des Auferstehungsleibes, in welcher Origenes seiner Gesamtauffassung gemäß stark spiritualisierte. Etwa um das Jahr 225 hat dann Origenes sein großes dogmatisches Werk „*über die Grundlehren*“[5]) (des Glaubens) geschrieben. Wir haben nur Bruchstücke des griechischen Originals und dann das ganze Werk in RUFINS lateinischer Übersetzung, die freilich das Original deshalb nicht ersetzen kann, weil RUFIN die der kirchlichen Theologie anstößigen Stellen bei der Untersuchung getilgt hat. Aber die literarische Stellung dieses Werkes ist deutlich. Es ist der erste und in seiner Art einzige Versuch in der altchristlichen Literatur, die Grundwahrheiten des Christentums nicht bloß darzustellen, sondern auch allseitig zu begründen, d. h. nicht bloß durch Hinweis auf die Lehre der Apostel und auf die Lehre der Kirche die christlichen Wahrheiten darzustellen, sondern unter steter Berücksichtigung der Schrift, alle Lehren als die Teile eines wohlgeordneten Ganzen zu erweisen, und, wo noch nötig, zu ergänzen. So treten die drei Dinge nebeneinander: Glaubenswahrheit, Einordnung ins dogmatisch-philosophische

---

[1]) Vgl. oben S. 224f.

[2]) *περὶ προνοίας*; vgl. ZAHN, FGK 3, 39/44; BARDENHEWER II, 53.

[3]) Vgl. oben S. 40,3.

[4]) Fragmente bei M. gr. 11, 91/100; vgl. BARDENHEWER II, 138f.

[5]) *περὶ ἀρχῶν*, Ausg. v. REDEPENNING, 1836; Ausg. v. KOETSCHAU, im Gr. Chr. Schr. in Vorbereitung; deutscher Rekonstruktionsversuch von C. FR. SCHNITZER, Stuttgart 1835.

System, Begründung in der Schrift. — Und endlich entstammt ein drittes Werk des ORIGENES der alexandrinischen Zeit, das ich doch im wesentlichen den dogmatisch-philosophischen Abhandlungen zurechnen möchte, die (verlorenen) „Stromata".[1] Das Werk kann nicht die Geschlossenheit der eben genannten Hauptschrift gehabt haben; als Hauptziel muß man doch nach HIERONYMUS die Zusammenstellung des christlichen Dogmas mit philosophischen Anschauungen ansehen und manches Exegetische, was darin vorgekommen sein muß, muß doch wohl schließlich auch unter diesem Gesichtspunkten gestanden haben, wie auch der Titel wie bei Clemens auf etwas Mannigfaltiges schließen läßt.

Diese großen Anfänge dogmatisch-philosophischer Werke bei den Alexandrinern haben nachgewirkt auf viele Schüler, wenn auch keiner den ORIGENES erreichen konnte. Sie haben seine Gedanken in gangbarer Münze dargeboten, wie DIONYSIUS VON ALEXANDRIEN[2] in Briefen und sonstigen Gelegenheitsschriften und GREGOR DER WUNDERTÄTER[3] im Dialog. Aber die Origenisten haben in der Überlieferung ihrer Werke unter der späteren Verketzerung des ORIGENES gelitten. Einer muß in umfassender Weise an das dogmatische Hauptwerk des ORIGENES literarisch angeknüpft haben und das war THEOGNOST[4], der um 270 Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule war und ein Buch schrieb, das den viel umfassenden Titel „*Hypotyposen*"[5], „*Entwürfe*", „*Darstellung*" trug, von dem wir neuerdings ein neues Bruchstück erhalten haben; danach und nach den Berichten des Photius enthält das Werk nichts Geringeres als eine in den Bahnen des ORIGENES gehende Dogmatik nach den Themen: Gott-Vater, der Gottessohn, der heilige Geist, die Engel und Dämonen, Menschwerdung des Erlösers, Gottes Weltregierung, wie es scheint, ein tief durchdachtes hochbedeutendes Werk. Und ebenso gern würden wir näher wissen, wie nun der Bischof PETRUS VON ALEXANDRIEN[6] (300/11), der zwar geistig und literarisch auch stark von ORIGENES her beeinflußt erscheint, aber doch mannigfach von ihm abweichende Anschauungen gehegt

[1]) Fragmente bei M. gr. 11, 99/108; dazu CRAMER, *Catena in Acta apost.*, Oxford 1838, 10 und v. d. GOLTZ in TU 17, 4, 96/8.

[2]) Vgl. oben S. 41,1.

[3]) Vgl. oben S. 41,2 und S. 248.

[4]) Über Th. vgl. HARNACK II, 66ff; BARDENHEWER II, 195/8; RADFORD, *Three teachers of Alex.*, 1908, 1/43.

[5]) „ὑποτυπώσεις", Ausg. d. Fragm. ROUTH III², 405, 22; dazu DIEKAMP, Th. Quartalschr. 84, 1902, 481/94. — Vgl. HARNACK, TU 24, 3, 1903.

[6]) Vgl oben S. 154,2.

hat, die Abhandlung gehandhabt hat; aber wir haben wieder nur Bruchstücke und Titel „*über die Gottheit*“[1]) (ein paar Fragmente), „*über die Ankunft unseres Erlösers*“ (ein Fragment[2])), „*Über die Auferstehung*“ (sieben Fragmente[3])), „*zwei Bücher über die Seele*“ (einige Fragmente[4])); so viel geht aber aus den Titeln und den Fragmenten dieser Schrift hervor, daß sich PETRUS gerade mit den kritischen Punkten der origenistischen Theologie beschäftigt hat, nämlich mit der Seelenlehre, der Lehre vom Gottessohn und der Auferstehungslehre. Wie sein Zeitgenosse METHODIUS VON OLYMPUS[5]), ebenfalls geistig durchaus von Origenes abhängig, derartige Fragen in der Form des *Dialogs* ebenfalls in stark antiorigenistischem Sinne behandelt hat, haben wir schon früher gesehen. Über die dogmatischen Abhandlungen der monarchianische Tendenzen verfolgenden BERYLL VON BOSTRA (um 244, „*Syngrammata*“[6])) und PAULUS VON SAMOSATA[7]) (um 268 „*Hypomnemata*“[8]) wissen wir nichts Näheres.

Es ist ein verhältnismäßig eng begrenzter Kreis von Fragen, vor allem Christologie, Seelenlehre und Auferstehung, die hier von einem zum andern gegeben werden und die im allgemeinen schon eine recht stereotype Antwort erhalten.

3. Die Anfänge bei den Lateinern. TERTULLIAN[9]), von dem so viele literarische Anregungen auch auf dogmatischem Gebiete ausgehen, war eigentlich nicht geboren zur systematisch-dogmatischen Darstellung; er war ein Mann des Kampfes, der Verteidigung und vor allem des Angriffs, und so finden wir unzählige dogmatische Themen in zahlreichen seiner Streitschriften behandelt, aber jedenfalls einmal hat er sich zu gelehrter systematischer Abhandlung erhoben in der umfangreichen und merklich in Ton und Anlage von seinen sonstigen Streitschriften abstechenden Schrift „*über die Seele*“[10]), also über ein Thema, das wir bereits bei den griechischen Apologeten auftauchen sahen, und das Tertullian schon selbst vorher in der (verlorenen) Streitschrift gegen HERMOGENES „*über den*

[1]) Ausg. d. Fragm. M. gr. 18, 509/12 und PITRA, Anal. Sacr. IV, 188 u. 426.
[2]) Bei Leontius Byzant., contra Nestor. et Eutych. I.
[3]) Bei PITRA a. a. O. IV, 189/93; 426/29.
[4]) Bei ROUTH IV², 48/50.
[5]) Vgl. oben S. 41,3 u. S. 248/50.
[6]) Nach Eus. 6, 20; vgl. über Beryll, BARDENHEWER II, 230 f.
[7]) Vgl. oben S. 156,7.
[8]) Nach Eus. 7, 30, 11; vgl. HARNACK II, 135 ff; anders BARDENHEWER II, 235.
[9]) Vgl. oben S. 46,4.
[10]) „De anima“, Ausg. CSEL 20, Tert. I, 1900, 298/396, deutsch in BKV. — Vgl. ESSER, „*Die Seelenlehre Tertullians*“, 1893.

Ursprung der Seele“[1]) behandelt hatte. Und etwas apologetisch bleibt natürlich auch hier der Standpunkt des TERTULLIAN, indem es ihm darauf ankommt, der Seelenlehre der Gnosis und zugleich der der griechischen Philosophie und Naturwissenschaft (er benutzt u. a. ein Werk des um 117 lebenden Arztes SORANOS *„über die Seele“*[2])) die wahre Seelenlehre positiv gegenüberzustellen nach den Gesichtspunkten: Wesen der Seele und eine Art Körperlichkeit derselben; Entstehung der Seele, eine alte Vexierfrage, aber hier verbunden mit der Erbsündenfrage; und endlich Schlaf, Traum, Tod und Auferstehung. So beginnt diese wahrscheinlich 210 (also in der montanistischen Lebensepoche TERTULLIANS geschriebene Schrift die dogmatisch-philosophischen Werke auf dem Boden der abendländischen Kirche. Von einer weiteren Schrift TERTULLIANS *„über das Geschick“*[3]) ist nur ein kleines Zitat erhalten.

Für Tertullians Schüler CYPRIAN[4]) von Karthago existierten die dogmatisch-philosophischen Fragen kaum als wirkliche Probleme, der kirchliche Glaube hatte sie für ihn entschieden und darum ist es charakteristisch, daß die einzige Schrift CYPRIANS, die so etwas wie eine Dogmatik in Form von Thesen (I. Judentum und Christentum, II. Christologie, III. Ethik usw.) enthält, die 3 Bücher „Zeugnisse an QUIRINUS“[5]) (geschrieben wohl ca. 248), schließlich doch nichts anderes ist, als eine Sammlung von Bibelstellen zu den feststehenden kirchlichen Lehrsätzen.

Zu einer ersten geschlossenen Dogmatik in lateinischer Sprache brachte es der römische Gegenbischof, der bedeutende, gelehrte Kirchenmann NOVATIAN[6]), der noch vor seinem Bruche mit der Kirche, etwa um 245 sein Werk *„über die Dreieinigkeit“*[7]) schrieb; hier wirken überall ältere Traditionen nach. Es gibt sich der Schüler TERTULLIANS, aber vor allem der des HIPPOLYT wie auch des ORIGENES, kund, der Kenner auch der antiken Philosophie und

---

[1]) Vgl. oben S. 274,4.

[2]) Vgl. DIELS, *Doxographi Graeci* 1879, 203 ff.

[3]) „De fato“, das Citat bei OEHLER, opera Tert., II, 745.

[4]) Vgl. oben S. 47,1 u. 241.

[5]) „Ad Quirinum“, oder „Testimoniorum libri adversus Judaeos“ genannt. Ausg. v. HARTEL im CSEL 3, 1868, Cypr. I, 33/184. — HAUSSLEITER in „Commentationes Woelfflinianae“ 1891, 377 ff; MERCATI, *D'alcuni nuovi sussidi etc.*, Rom 1899, 1/4; 48/67; GLAUE, ZNTW 8, 1907, 274/89 (Kommodian soll der Verf. v. Buch 3 sein); TURNER, ITh St 6, 1905, 246 ff., 9, 1908, 62 ff.

[6]) Vgl. oben S. 47,2.

[7]) „De trinitate“, Ausg. M. l. 3, 861/970; neue Ausg. v. FAUSSET, Cambridge 1909 (6 sh.); englisch v. WALLIS in The Ante-Nicene Fathers 1888, 5, 605 ff.

Dialektik; aber wir haben doch hier weniger freie Spekulation als Auslegung des Glaubens der Kirche, der Glaubensregel, mit Bezugnahme auf das trinitarische Symbol und die Aussagen der Schrift, und mit besonderer Berücksichtigung der durch den Monarchianismus gegebenen Fragestellung hinsichtlich des Verhältnisses des Sohnes zum Vater. Wir werden in dieser Schrift literarisch im wesentlichen eine selbständige Fortbildung der „*Epideixis*" des IRENAEUS[1]) sehen müssen. Novatian gelingt es zwar nicht, die Dogmatik zu einer allumfassenden Weltanschauung zu erweitern, wie es etwa Origenes vermochte, an dessen philosophische Kraft Novatian doch nicht heranreicht, aber literargeschichtlich bleibt sein Werk auf abendländischem Boden und aus dem Geiste abendländischer Theologie heraus geboren, ein bedeutendes Werk.

Diese an die Philosophie anknüpfende Linie hat LACTANZ[2]) ganz wesentlich verfolgt; so nimmt aber seine Schriftstellerei vorzüglich den philosophisch-apologetischen Charakter an, von dem wir geredet haben, wenn auch seine „Einführung in die göttliche Lehre"[3]) schon den Übergang von der Apologie zur philosophischen Dogmatik und Ethik bildet.

4. Die griechische dogmatische Abhandlung seit dem 4. Jahrh. Es ist eigentümlich, wie stark in den christologischen Kämpfen seit dem 4. Jahrh. das positiv systematische Interesse absorbiert wurde von der Apologie und Polemik. Man gab sich im allgemeinen der Anschauung hin, daß die Kirche die Wahrheit habe, und damit traten gleichsam an die Stelle der „Dogmatik" die Glaubensbekenntnisse und die dogmatischen Entscheidungen der Synoden. Der Trieb zu selbständigem systematischen Aufbau war gering auf Seiten der Häretiker, denn von den großen Grundlinien christlichen Denkens wollte man gar nicht abweichen, und er war gering auf Seiten der Kirche, denn man hatte ja die geoffenbarte Wahrheit von den Aposteln her. Von außen her mußte etwa EPIPHANIUS[4]) den Anstoß bekommen, eine Schrift über die Trinität und den heiligen Geist zu verfassen, eine geistig begründete Notwendigkeit war es nicht für ihn; so schrieb er 374 den „*Ankyrotos*"[5]), den „*Festgeankerten*", ein Beispiel einer freilich keineswegs

[1]) Vgl. oben S. 315 f.

[2]) Vgl. oben S. 47,3.

[3]) Vgl. oben S. 231.

[4]) Vgl. oben S. 43,4.

[5]) ἀγκυρωτός, Ausg. M. gr. 43, 17/236 und v. DINDORF I, 1859, 83/226; dazu LEIPOLDT, SBSA, 1902, 136/71 u. HOLL TU 1910, 36, 2; deutsch in BKV; auch der Schluß des Panarion (vgl. oben S. 306 f.) enthält eine kurze thetische Darlegung der katholischen Lehre: „σύντομος ἀληθὴς λόγος περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας."

vollständig geschlossenen orthodoxen „Traditionsdogmatik“ mit Betonung der Trinitätslehre und mit angehängten Glaubenssymbolen[1]); das Werk zeigt, wie wenig EPIPHANIUS zu einer tieferen Verarbeitung des Dogmas kommen konnte; das kirchliche Dogma soll der feste Anker der Gemeinden in den arianischen und christologischen Kämpfen sein.

Da, wo der Geist des ORIGENES nachwirkte, weht schon eine ganz andere Luft. DIDYMUS DER BLINDE[2]), der des Origenes Dogmatik *„über die Grundlehren“* kommentierte[3]) (verloren!), schrieb ca. 385 (?) ein sehr umfangreiches Werk *„über die Trinität“*[4]) in drei Büchern, von denen die beiden ersten eine trinitarische Dogmatik bieten; eine frühere kleine, dogmatische Abhandlung *„über den heiligen Geist“*[5]) haben wir nur in der (überarbeiteten? nach 387 herausgegebenen) Übersetzung des HIERONYMUS. Trotzdem bei diesem Leiter der alexandrinischen Gelehrtenschule ORIGENES nachwirkt, liegt seine Trinitätslehre doch fast ganz auf der Linie der Orthodoxie. Unter den drei in gleicher, nämlich in der Weise interessanten Kappadoziern, daß sie alle die origenistischen Traditionen und Spekulationen mit der Orthodoxie und den Formeln ihrer Zeit zu vereinigen suchten, hat es besonders GREGOR VON NYSSA[6]) († nach 394) zu dogmatisch-systematischer Darstellung gebracht, vor allem in einer der Form der vollständigen Dogmatik sich nähernden Art in seinem *„großen katechetischen Logos“*[7]), einer Darstellung von Trinität, Menschwerdung, Erlösung, Taufe, Abendmahl, Glaube, Wiedergeburt; auch taucht bei ihm wieder das alte Problem der Willensfreiheit in der dialogartigen Abhandlung *„über das Fatum“*[8]) auf und dann weiter die Frage *„über das vorzeitige Kindersterben“*.[9])

Wenn sich im 4. Jahrh. nicht bloß die Theologie des Christentums wieder der Philosophie nähert, so nähert sich auch die Philosophie der Theologie, indem sie religiös-theologische Elemente in

---

[1]) Vgl. CASPARI, *Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols etc.* I, VII und 8/16.

[2]) Vgl. oben S. 44,1.

[3]) In *„ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους“*, nach Sokrates KG 4, 25.

[4]) *„περὶ τριάδος“*, Ausg. M. gr. 39, 269/992.

[5]) „Liber de spiritu sancto“, Ausg. M. gr. 39, 1031/86; vgl. KRÜGER, RE³ 4, 639; SCHANZ IV, 437.

[6]) Vgl. oben S. 43,3.

[7]) *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*, Ausg. M. gr. 45, 9/105; kl. Ausg. v. SRAWLY, 1903; deutsch in BKV; vgl. oben S. 199,7.

[8]) *Κατὰ εἱμαρμένης*, Ausg. M. gr. 45, 145/73.

[9]) *Περὶ τῶν νηπίων πρὸ ὥρας ἁφαρπαζομένων*, Ausg. M. gr. 46, 161/92.

sich aufnahm; das ist die Welt der neuplatonisch-christlichen Philosophie und aus dieser Verbindung erklärt sich eine Reihe dogmatisch-philosophischer Werke des 4. und 5. Jahrh. Charakteristisch ist hierfür besonders die große Schrift des Neuplatonikers und christlichen Bischofs von Emesa, NEMESIUS[1]), *„über die Natur des Menschen“*[2]) (geschrieben um 400), der Versuch, „ein christlich-philosophisches Lehrbuch der Anthropologie zu schaffen.“ Dialoge und dogmatisch-philosophische Schriften dieser Art zeigt die ausgehende patristische Zeit recht viele. Es sei hingewiesen auf AUGUSTIN[3]) und dann auf des Griechen JOHANNES PHILOPONUS[4]) (um 550) *„über die Ewigkeit der Welt“*[5]), auch *„der Schiedsrichter“*[6]), eine philosophische Spekulation über die Trinitätslehre u. a.

Auf einen ganz eigenartigen Weg aber führt die Verbindung von Neuplatonismus und Christentum in den dogmatischen Schriften eines Mannes, der fälschlich unter dem Namen des einst vom Apostel Paulus in Athen bekehrten DIONYSIUS DES AREOPAGITEN[7]) (Act. 17, 34) schreibt. Wir wissen über diesen PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA Sicheres gar nichts, müssen aber nach den langdauernden wissenschaftlichen Untersuchungen annehmen, daß er nach dem Neuplatoniker Proklus († 485), dessen Schriften er benutzt, und vor dem Apokalypsen-Kommentar des ANDREAS VON CAESAREA (wohl ca. 520) geschrieben hat, also rund um das Jahr 500 und, wie es scheint, in Syrien. Er ist ursprünglich wohl heidnischer Philosoph und mystischer Neuplatoniker gewesen, dann Christ geworden und nun hat er als Christ versucht, seinen mystischen Neuplatonismus zusammen mit seinen Erinnerungen an das Mysterienwesen zu einem christlich-theologischen System umzuwandeln. Ob er literarische Vorgänger gehabt hat, ist jetzt noch nicht zu entscheiden, da seine

---

[1]) Nemesius v. Emesa, Anf. d. 5. Jahrh. Bischof v. Emesa in Phoenicien. — SCHMID, RE[3] 13, 708f; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 319.

[2]) *„περὶ φύσεως ἀνθρώπου“*, Ausg. M. gr. 40, 504/817; alte latein. Übers., hrsg. v. HOLZINGER, Prag 1887; eine andere hrsg. v. BURKARD in Progr., Wien 1891/1902; EVANGELIDES, *Nem. u. s. Quellen*, Diss., Berlin 1882; BENDER, *Unters. über Nem.*, Diss., Heidelb. 1898; DOMANSKI, *Die Psychologie d. Nemesius*, 1900.

[3]) Vgl. oben S. 49,4 u. S. 257ff.

[4]) Johannes, der „Arbeitsame“, Grammatiker und Bischof v. Alexandrien. — Vgl. PH. MEYER, RE[3], 9, 310f; EHRHARD bei KRUMBACHER[2], 53; WETZER u. WELTE, Kirchenlex. 6[2], 1748/54.

[5]) *κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου“*, Ausg. v. TRINCAVELLUS, Venedig 1535; v. RABE, 1899.

[6]) *Διαιτητής*, nur Fragmente erhalten, vgl. KRUMBACHER[2], 53.

[7]) Vgl. oben S. 45,1 und S. 144.

Angaben über einen gewissen HIEROTHEUS, dessen Schriften über „*Einleitung in die Theologie*“ und „*Liebeshymnen*“ [1] er nur ausgeführt habe, unsicher sind. Er will auch selbst schon allerlei theologisch-philosophische Schriften geschrieben haben, so „*theologische Grundlinien*“, „*über die Seele*“ [2] u. a.; wir haben jedenfalls davon nichts. Erhalten sind nun im griechischen Urtext [3], abgesehen von *10 kurzen Briefen* [4], 4 dogmatisch-mystische Traktate. 1. *über die Gottesnamen* [5]; es handelt sich hier um die Erkenntnis des Wesens und der Eigenschaften Gottes aus seinen Namen. 2. *über die mystische Theologie* [6], 3. *über die himmlische Hierarchie* [7], 4. *über die kirchliche Hierarchie* [8]; diese beiden Hierarchien, die sichtbare und die unsichtbare, sollen sich in allem entsprechen. Der ganze Aufbau dieses Systems erscheint uns als neu und eigenartig, aber trotzdem haben wir es in dem Verfasser kaum mit einem schöpferischen Geiste zu tun. Die mystisch-dunkle Sprache erscheint doch mehr gesucht als originell und inhaltlich schöpft er aus Theologie und Philosophie der Vergangenheit. Und dennoch ist Tatsache, daß diese Schrift für die Scholastik und Mystik der Folgezeit von einer grundlegenden Bedeutung gewesen ist und zwar gerade wegen ihrer vermeintlichen Herkunft aus der Apostelzeit.

Von den zahlreichen dogmatischen Werken der Antiochener DIODOR VON TARSUS [9] († vor 394) „*gegen das Fatum*“ [10], „*über die Auferstehung*“ [11] u. a., THEODOR VON MOPSUESTIA [12] († 428) z. B. „*über*

---

[1] „*θεολογικαὶ στοιχειώσεις* (de div. nom. 2, 9/10), *ἐρωτικοὶ ὕμνοι* (ib. 14/7); vgl. ib. 3, 2/3 und de cael. hier. 6, 2. — Das syrisch erhaltene, noch nicht edierte „*Buch d. hl. Hierotheus über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit*“ stammt von dem Edessener Syrer Stephan bar Sudaili um 500 (vgl. z. B. BROCKELMANN, *Die syrische Literatur*, 1907, 29 f u. NESTLE, RE³, 19, 127 f); FROTHINGHAM, *Stephen bar Sudaili*, Leyden 1886, sieht in diesem Buch die Quelle des Pseudodionysius (vgl. dagegen z. B. NESTLE a. a. O.); zur Quellenfr. vgl. auch STIGLMAYR, Zeitschr. f. kath. Theol. 33, 383/5.

[2] *θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* (de div. nom. 1, 1, 5), „*περὶ ψυχῆς*“ (ib. 4, 2).

[3] Über Ausg. und Übersetz. vgl. oben S. 45,1; dazu englische Übers. v. PARKER, Oxford 1897; sprachliches bei JAHN, *Dionysiaca* 1889.

[4] Vgl. oben S. 144.

[5] *περὶ θείων ὀνομάτων.*

[6] *περὶ μυστικῆς θεολογίας.*

[7] *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας.*

[8] *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, deutsch auch in BKV.

[9] Vgl. oben S. 44,4.

[10] „*κατὰ εἱμαρμένης*“, Fragm. bei Photius, Bibl. cod. 223.

[11] *περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως*, der Titel nach Suidas' Lexikon ed. BERNHARDY I, 1379 f.

[12] Vgl. oben S. 44,5.

die Menschwerdung“ [1]) ist uns nur wenig erhalten. Das begreift sich bei ihrer Verurteilung als Häretiker. Doch hat hier einer literargeschichtlich für die Dogmatik größere Bedeutung, das ist THEODORET VON KYROS [2]) (ca. † 457); das 5. Buch seines „*Abrisses der bösen häretischen Mythen*“ [3]), betitelt „*Abriß der heiligen Dogmen*“ [4]) ist nämlich nichts anderes als eine ziemlich vollständige Dogmatik, welche zwar zurückgeht auf ORIGENES und GREGOR V. NYSSA, aber doch einen für die Folgezeit bedeutenden Aufriß darbietet, ein Schema, welches mit der Theologie beginnt, und über Kosmologie und Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie mit angehängter Betrachtung der Hauptabschnitte der Ethik endigt. Dieser freilich recht naheliegende und, wie wir sahen, schon oft durchschimmernde Aufriß ist bestimmend für die Aufrisse vieler Dogmatiken der Folgezeit geworden. Es ist charakteristisch für die Bedeutung des Wissenschaftsbetriebs der Antiochener, daß gerade aus ihrer Schule dieser neue Anfang hervorging. Dies Schema ist nun freilich oft für die dogmatische Arbeit weniger fördernd als direkt geisttötend geworden. Es wirkte vor allem zunächst auf JOHANNES DAMASCENUS [5]), der formal wie inhaltlich den Abschluß der literarischen Entwicklung dogmatischer Werke in der alten Kirche bildet, auf den Aufbau der abendländischen Dogmatik, besonders der des PETRUS LOMBARDUS [6]), sehr stark wirkte und für die griechische Kirche der Normaldogmatiker blieb. Neben einigen dogmatischen Abhandlungen schrieb JOHANNES DAMASCENUS um 740 seine große Dogmatik unter dem Titel „*Quelle der Erkenntnis*“ [7]). Inhaltlich kann dieses Werk als selbständige Arbeit nicht in Betracht kommen. Es ist, wie das dem Sammelgeiste des JOHANNES DAM. entspricht, aus traditionellen Stoffen zusammengeschrieben. Es hat für den ersten Teil, der grundlegend die philosophische Erkenntnislehre und die Ontologie behandelt, die griechische Philosophie, insbesondere ARISTOTELES, Pate gestanden, für den zweiten Teil, der alles Häretische als aus der Dogmatik auszuscheiden darstellen will, hat EPIPHANIUS als Quelle gedient, und für den dritten, den Haupt-

[1]) *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως*, Fragmente bei SWETE, *Theodori . . . . commentarii* II, 1882, 290/312.

[2]) Vgl. oben S. 44,6.

[3]) Vgl. oben S. 106 und S. 307.

[4]) *θείων δογμάτων ἐπιτομή*, Ausg. oben S. 307, 9.

[5]) Vgl. oben S. 46,1.

[6]) Ausg. seiner Werke, M. l. 191/2; beste Ausg. d. Sentenzen in der Ausg. d. Sentenzenwerkes Bonaventuras durch d. Franziskaner von Quaracchi, 1882 ff.

[7]) *πηγὴ γνώσεως*, Ausg. M. gr. 94, 517/1228.

teil (die Darstellung der Glaubenslehre), der Aufriß derselben bei Theodoret von Cyrus, und inhaltlich die Konzilienbeschlüsse und die Lehren der orthodoxen Väter. Hier werden behandelt die Lehre von Gott, von der Schöpfung, von den Engeln und Dämonen, der sichtbaren Natur, dem Paradies, dem Menschen, der göttlichen Vorsehung, von der Erlösung durch die Menschwerdung des Gottessohnes, von seiner Verherrlichung, Taufe, Eucharistie, Heiligen- und Reliquienverehrung, Schriftlehre, Lehre vom Bösen und Eschatologie, kurz alles, was künftighin in jeder Dogmatik alten Schemas vorkommt. Eine tiefere geistige Verarbeitung des großen Materials aber lag durchaus nicht im Gesichtskreise des Damasceners.

5. Die dogmatische Abhandlung bei den Lateinern seit dem 4. Jahrh. Das 4. Jahrh. mit seinen Kämpfen gegen die Arianer hat auch im Abendlande das rein systematische Interesse zurücktreten lassen. Das sehen wir etwa bei HILARIUS VON POITIERS[1]), dessen dogmatisches Hauptwerk *„über den Glauben gegen die Arianer“* [2]) sich doch ganz um die christologische Streitfrage den Arianern gegenüber konzentriert und ähnlich ist es mit der 359 geschriebenen Schrift *„über die Synoden (oder über den Glauben der Orientalen“*.[3]) Ebenso ist es bei AMBROSIUS[4]), dessen 378/81 geschriebenen Werke *„über den Glauben an Gratian“*[5]) und *„über den heiligen Geist“*[6]) doch ganz wesentlich durch den Gegensatz gegen den Arianismus bestimmt sind. — AUGUSTIN[7]) hat sein Leben lang auf dem Gebiete der Dogmatik polemisch gearbeitet; und doch ist er seinem ganzen Wesen nach viel weniger Polemiker als positiver Dogmatiker. Für ihn ist nicht wie für TERTULLIAN der Kampf das Lebenselement, sondern in allererster Linie erarbeitet er sich eine eigene Position und erringt sie mit selbständiger Kraft. Schon seine große Apologie *„über den Gottesstaat“*[8]) ist wesentlich positiv, so daß der 2. Teil des Werkes direkt zu einer spekulativ-dogmatischen Begründung des Christentums wird. Und so finden wir denn auch bei AUGUSTIN zwei weitere Gesamtdarstellungen der christ-

[1]) Vgl. oben S. 48,2.

[2]) De fide adversus Arianos, M. l. 10, 25/472. — Vgl. oben S. 290.

[3]) De synodis (mit dem Zusatz der Benedictiner: seu de fide Orientalium) M. l. 10, 479/546; vgl. SCHANZ IV, 263f.

[4]) Vgl. oben S. 49,1.

[5]) „De fide“, Ausg. M. l. 16, 527/698; vgl. SCHANZ IV, 315/7.

[6]) „De spiritu sancto“, Ausg. M. l. 16, 703/816; vgl. SCHERMANN, *Die griech. Quellen d. Ambros. in de spir. s.*, 1902.

[7]) Vgl. oben S. 49,4.

[8]) Vgl. oben S. 238f.

lichen Religion. In umfassender Weise behandelte sie AUGUSTIN in dem Werke *„über die Dreieinigkeit“* [1]), das, ca. 400/16 in 15 Büchern geschrieben, in den ersten sieben die Dreieinigkeit schriftgemäß zu begründen suchte, in den letzten acht den wissenschaftlich-philosophischen Beweis für sie erbringen wollte. Und dann hat er auf die Bitte des römischen Laien Laurentius ein kleines Kompendium des Christentums etwa im Jahre 421 unter dem Titel *„Enchiridion an Laurentius oder über Glaube, Hoffnung und Liebe“* [2]) geschrieben, eine knappe systematische Zusammenfassung der Gesamtanschauung Augustins vom Christentum.

Demgegenüber konnte die abendländische Dogmatik sachlich nicht viel Neues mehr bringen. Nur da, wo wie bei BOETHIUS [3]) eine tiefere philosophische Bildung vorlag, war eine gewisse Befreiung von der Tradition und eine spekulative Vertiefung möglich; wir haben 5 theologische Traktate unter dem Namen des BOETHIUS (*„über die Trinität“* [4]) u. a.), die auf spekulative Durchdringung des Dogmas ausgehen; darunter auch ein Kompendium der Dogmatik *„über den christlichen Glauben“* [5]); aber dies ist wohl unecht.

Im allgemeinen aber verhalten sich die dogmatischen Abhandlungen dieser Zeit stoffsammelnd, nicht neuschaffend. Der um 492 schriftstellernde Semipelagianer GENNADIUS VON MASSILIA [6]) schrieb einen Abriß der Glaubenslehre *„über die kirchlichen Dogmen“* [7]), doch stark von Polemik durchsetzt. Bedeutender ist das dogmatische Kompendium, das der Augustiner FULGENTIUS VON RUSPE [8]) († 533) unter dem Titel *„an Petrus über den Glauben oder über*

---

[1]) „De trinitate“, Ausg. M. l. 42, 819/1098; im CSEL v. Nic. Müller in Vorbereit.

[2]) „Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate“, Ausg. M. l. 40, 231/90; kl. Ausg. v. KRABINGER, 1861 und von SCHEEL in Krügers Quellens. II, 4 (2 M.), deutsch in BKV Aug. 4.

[3]) Vgl. oben S. 52,6.

[4]) „De sancta trinitate“, Nr. 1, „liber contra Nestorium et Eutychem“, Nr. 5; Ausg. aller 5 Traktate von PEIPER, *Boethii Philosophiae consol. etc.*, 1871, 147/218. — Vgl. KRIEG, in Jahrb. d. Görresges., Köln 1885, 23/52; DRÄSEKE, ZWTh 31, 94/104; KÜNSTE, *Eine Bibliothek d. Symbole etc.*, 1900, 51 ff.

[5]) De fide Nr. 4. — Vgl. RAND in Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 26, 1901, 405/61.

[6]) Vgl. oben S. 105,1.

[7]) „De ecclesiasticis dogmatibus“ (vielleicht ein Teil der verlorenen Schrift libri VIII adv. omnes haereses, vgl. CASPARI, Kirchenhist. Anecdota I, 1883, XIX—XXIII, 301/4; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 525f), Ausg. M. l. 58, 979/1054 und v. OEHLER im Corp. haeres. 1, 1856, 333/400; krit. Ausg. v. TURNER, JThSt 7, 1906, 78/99. — Vgl. TURNER, JThSt 8, 1907, 103/14; MORIN, Rev. Bénéd. 24, 1907, 445/55.

[8]) Vgl. oben S. 52,1.

die Regel wahren Glaubens“[1]) veröffentlichte. — Und dann beginnen die für die Folgezeit sehr wichtigen Aufzeichnungen des dogmatischen Materials. Typisch dafür sind die 3 Bücher „*Sententiarum*“[2]) des ISIDOR VON SEVILLA[3]), ein „Kompendium der christlichen Glaubens- und Sittenlehre“, aber ohne die Absicht selbständiger Stellungnahme, sondern wesentlich referierend über die Meinungen der Kirchenväter. Ein Schema war geschaffen und ein Inhalt gegeben, die freie Geistesbewegung auf Jahrhunderte lahmgelegt.

§ 58. Der ethisch-asketische Traktat.

1. Die Anfänge im Osten. Für die urchristliche Religion fällt beides zusammen, Glauben und neues Leben. So finden wir in der urchristlichen Verkündigung, etwa den Briefen des Paulus, beides als eine Einheit gefaßt nebeneinander. Und es entspricht durchaus nicht der ältesten Stufe christlicher Religion, daß man die Fragen, was der Christ im neuen Leben tun solle, selbständig erwog, und zum Gegensatze selbständiger literarischer Darstellung machte. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es doch vielleicht nicht überflüssig zu konstatieren, daß, so viel wir wissen, erst Anhänger der Lehre der gnostischen Enkratiten, also einer asketischen Bewegung es waren, die die ersten selbständigen ethischen Traktate schrieben, nämlich JULIUS CASSIANUS[4]), der um 170 „*über die Enthaltsamkeit oder über die Ehelosigkeit*“[5]) (verloren!) und TATIAN[6]), der wohl wenig später seine ebenfalls verlorene Schrift „*über die dem Herrn gemäße Vollkommenheit*“[7]) schrieb, worin ebenfalls gegen die Ehe polemisiert wird. Asketische Interessen bewegen hier schon den ethischen Traktat und das ist bezeichnend für seine weitere Geschichte. Andererseits mußte der Kampf mit dem rigoristischen Montanismus das Thema „Christ und Welt“ in den Mittelpunkt rücken. Daß dieser und jener von den erhaltenen Titeln von

[1]) „De fide sive de regula verae fidei ad Petrum“, Ausg. M. l. 65 671/708 und v. HURTER, S. Patr. opusc. sel. 16.

[2]) Ausg. M. l. 83, 538/758; von ALEAUME, Paris 1838. — Vgl. SCHMID, RE³, 9, 450.

[3]) Vgl. oben S. 53,1.

[4]) Über ihn vgl. HILGENFELD, *Ketzergesch. d. Urchristentums*, 546/9; ZAHN GK II, 632/6; 750; HARNACK, Chron. I, 408, 535; BARDENHEWER I, 346.

[5]) „*περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας*“, Fragmente bei CLEM. v. ALEX., Strom. 3, 13, 91/2.

[6]) Vgl. oben S. 39,2.

[7]) *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*, darüber CLEM. v. ALEX., Strom. 3, 12, 81.

Schriften MELITO'S VON SARDES[1]) auf einen aus Anlaß dieser Kämpfe entstandenen ethischen Traktat weist, liegt nahe anzunehmen; ein Titel heißt: *„über die Lebensweise und die Propheten"*[2]) und jedenfalls schrieb er einen (verlorenen) Traktat *„über die Gastfreundschaft"*.[3])

Gerade mit den immer stärker werdenden Berührungen zwischen Christentum und Welt wurden diese ethischen Fragen immer brennender; die ethischen Fragen beherrschten darum ein gut Teil der Schriftstellerei des CLEMENS VON ALEXANDRIEN[4]), in der vor allem der Pädagogus[5]) durchaus ethisch-praktisch orientiert ist, und auch in der Form der Predigten sind sie häufig verhandelt worden. — Das Verhalten im Martyrium hat immer wieder die Gemüter bewegt. So finden wir bei ORIGENES[6]) eine größere erbaulich gehaltene Schrift *„Ermahnung zum Martyrium"*[7]), die uns ganz erhalten ist. Aber es ist durchaus keine akademische Erörterung, sondern die Schrift möchte in der Verfolgung unter Maximinus Thrax im Jahre 235 zu rechtem standhaftem Dulden im Martyrium anregen; es ist ein warmes begeistertes Zeugnis einer Seele, die im Martyrium die Krone des Lebens sieht. Und bei demselben ORIGENES begegnet uns auch der erste selbständige Traktat *„über das Gebet"*[8]), der auch im Urtext uns erhalten ist. Es ist ein ganz umfangreiches Werk, geschrieben wohl noch vor dem eben erwähnten etwa um das Jahr 233. Es ist keine dogmatische Auslassung über das Gebet, wenn auch die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Gebetes philosophisch erörtert werden, sondern die Schrift ist praktisch, paränetisch, erbaulich, indem sie zunächst ganz allgemein von Ziel, Notwendigkeit und Inhalt des Gebetes redet, und dann eine Auslegung des Herrengebetes bietet, ein schönes Zeugnis religiösen Lebens in der alten Kirche. — Aber zu einer größeren Entwicklung brachte es der ethische Traktat in den ersten drei Jahrhunderten nicht. Er taucht vielleicht noch einmal auf bei dem

---

[1]) Vgl. oben S. 39,5.

[2]) *περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*, so nach Eus. 4, 26, 2, anders Hieronym. 24; vgl. HARNACK in TU 1, 1/2, 1882, 246 ff.

[3]) *περὶ φιλοξενίας*, nach Eus. ib.

[4]) Vgl. oben S. 40,2.

[5]) Vgl. oben S. 225.

[6]) Vgl. oben S. 40,3.

[7]) *εἰς μαρτύριον προτρεπτικός* oder *περὶ μαρτυρίου*, Ausg. v. KOETSCHAU in Gr. Chr. Schr. Orig. I, 1899, 1/47; deutsch in BKV.

[8]) *περὶ εὐχῆς*, Ausg. von KOETSCHAU ib. II, 295/403, deutsch in BKV. — Vgl. v. D. GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901, 266/78.

weniger spekulativ als praktisch-asketisch angelegten METHODIUS VON OLYMPUS[1]), dessen kleine Abhandlung *„über das Leben und das vernünftige Handeln“*[2]) uns wenigstens in altslavischer Übersetzung vorliegt; wir haben es hier mit einer praktischen Ermahnung zu tun, sich mit dem zu begnügen, was Gott nun einmal gegeben hat, und des Glückes einer besseren Daseinsform zu harren; zugleich ist die Schrift das beste Beispiel für die Einwirkung der Stoa auf den christlich-ethischen Traktat; Geist und Form unterscheiden sich hier nicht sehr wesentlich von dem, was ein Stoiker über das Thema gesagt haben würde.

2. Tertullian, Cyprian, Novatian. In ganz anderer Weise als bei den mehr spekulativ angelegten Griechen hat sich der ethische Traktat bei den Abendländern entwickelt, voran durch die Tätigkeit des TERTULLIAN.[3]) Man kann nun aber eigentlich nicht sagen, daß der ethische Traktat TERTULLIANS sich in starker Abhängigkeit von der Stoa befindet. Gewiß, wenn er *„über die Geduld“*[4]) schrieb, so war es ein Thema, das die Stoa unter anderem seit langem sich zum Gegenstande gemacht hatte, aber TERTULLIAN gibt diesem vielverhandelten Thema eine derartig persönliche Note, daß man jene Vorgänger fast vollständig vergessen muß; denn gerade das, was TERTULLIAN fehlt, will er hier empfehlen, und er empfiehlt diese Geduld in einer Weise, daß die christliche Geduld als gegensätzlich der stoisch-heidnischen Geduld gegenübergestellt wird. Von entscheidender Bedeutung ist natürlich dabei seine zu allen Zeiten rigoristische, seit 202 und endgültig seit 208 rigoristisch-montanistische Haltung, welche ihm eben die Frage des Verhältnisses von Kirche und „Welt“ als eine, ja vielleicht als die wichtigste Frage seiner Schriftstellerei erscheinen ließ, und im Grunde lautet seine Antwort doch: möglichster Verzicht auf die Welt![5]) Daher Märtyrerfreudigkeit! Da die Jugendschrift „über die Nöte des Ehestandes“[6]), über die sich Tertullian anscheinend damals noch mit Humor ausgelassen hat, verloren ist und vielleicht noch in seine heidnische Periode fällt, beginnt für uns Tertullians Schriftstellerei überhaupt mit einer Ermahnung zum Martyrium —

[1]) Vgl. oben S. 41,3.

[2]) Ausg. in deutscher Übers. bei BONWETSCH, *Methodius* I, 63/9; vgl. XXIIf.

[3]) Vgl. oben S. 46,4.

[4]) „De patientia“, Ausg. v. KROYMANN im CSEL 47, Tert. III, 1/24; deutsch in BKV.

[5]) Vgl. dazu BIGELMAIR, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in der vorkonstantinischen Zeit*, 1902.

[6]) Ihr Titel unsicher, wohl „ad amicum philosophum“; vgl. Hieronymus epist. ad. Eustochium (Ep. 22, 22) und Adv. Jovinianum I, 13.

etwa im Jahre 197 in der Schrift *„an die Märtyrer“* [1]), eine Ermahnung zur Ausdauer und Geduld für die in der Verfolgung Eingekerkerten. Denn der Eintritt ins Gefängnis zum Martyrium bedeute ja den Austritt aus dem schlimmsten Gefängnis, der „Welt“. Und nun hat TERTULLIAN in den folgenden Jahren von 198 bis etwa 202 (die Chronologie ist freilich im einzelnen unsicher!) einen ethisch-praktischen Traktat nach dem andern ausgehen lassen, bis seine Hinwendung zum Montanismus seine scharfe Tonart in fast allen diesen Fragen des äußeren Lebens noch steigerte, so daß aus dem Traktat die Streitschrift wurde, von der wir schon sprachen.

„Darf der Christ ins Theater gehen?“ Diese Frage beantwortet TERTULLIAN in dem Traktat *„über die Schauspiele“* [2]) mit einem runden „Nein“. Die Schauspiele sind unsittlich, sie hängen mit dem Götzendienst zusammen, für den Christen gibt es nur ein Schauspiel, das er ersehnt, die Wiederkunft des Herrn. Das alles wird warm und frisch geschildert, aber freilich mit der Einseitigkeit dessen, der die These nun einmal beweisen muß. — „Darf der Christ überhaupt irgendwelche Berührung haben mit dem Götzendienst?“ so fragt der Traktat *„über den Götzendienst“* [3]), und noch viel entschiedener, noch viel einseitiger erklingt hier das „Nein!“. Anfertigung von Götzenbildern, die Kunst überhaupt als Dienerin der Tempelausschmückung, Astrologie und Mathematik, Staatsbeamtendienst und Militär, werden verworfen, der Christ gehört dem Reiche Gottes und nicht der „Welt.“ — „Darf eine Frau sich schmücken?“ — in erheblicher Abweichung von CLEMENS VON ALEXANDRIEN trotz aller Berührungen antwortet TERTULLIAN darauf in zwei Büchern *„über den Anzug der Frauen“* [4]) und *„über den Putz der Frauen“* [5]) in etwas verschiedener Weise, indem das erste allen Putz usw. als teuflicher Herkunft bezeichnet, das zweite in etwas milderer Form sich gegen die Auswüchse der Mode wendet. — „Darf ein Christ oder eine Christin zum zweiten

---

[1]) „Ad martyras“; Ausg. v. BINDLEY, Oxford 1894; deutsch in BKV.

[2]) „De spectaculis“, Ausg. v. REIFFERSCHEID-WISSOWA im CSEL 20, Tert. I, 1/29; v. KLUSSMANN, 1876, deutsch in BKV. — Vgl. NOELDECHEN, ZKG 15, 161/203; WERBER, *T.s Schrift de spect.*, Progr. Teschen 1896; WOLF, *Die Stellung der Christen zu d. Schauspielen* etc., Diss., Würzburg 1897.

[3]) „De idololatria“, Ausg. v. REIFFERSCHEID-WISSOWA a. a. O. 30/58; deutsch v. KELLNER, 1882.

[4]) „De habitu muliebri“, Ausg. v. OEHLER, Tert. opera I, 1853, 701/13; deutsch v. KELLNER, 1882.

[5]) „De cultu feminarum“, Ausg. v. OEHLER, ib. 714/34; mit der vorigen Schrift zu zwei Büchern „de cultu fem.“ gewöhnlich zusammengefaßt; deutsch v. KELLNER 1882; vgl. auch oben S. 201.

Male heiraten?" — Diese Frage, die später Tertullian auch in Streitschriften[1]) behandelt hat, hat er in der Schrift „an seine Frau"[2]) noch verhältnismäßig milde beantwortet, indem er die zweite Ehe jedenfalls nicht empfiehlt. — „Wie soll der Christ beten?" Diese Frage beantwortet die kleine Schrift *„über das Gebet"*[3]) mit einer Erklärung des Vaterunsers, als der „Summe des ganzen Evangeliums" und mit einer Erörterung über Zeit, Ort und Art des Gebetes und mit dem Hinweise auf seine Kraft und Wirkung. Aber wie anders hat doch Origenes später das Problem des Gebetes gefaßt[4]), im wesentlichen doch spekulativ-philosophisch, während bei Tertullian alles praktisch, mehr volkstümlich erscheint. Aber das Verhältnis von Kirche und „Welt" wurde für Tertullian mehr und mehr in seinen schärfsten Gegensätzen der Angelpunkt des Denkens und so griff er auch in diesen Fragen zur Kampfschrift, die sich schließlich oft maßlos gegen die „verweltlichte" Kirche richtete.

Wie sonst, so ganz besonders in diesem ethisch-praktischen Traktat hat Tertullian an dem durchaus praktisch gerichteten Cyprian[5]) einen getreuen Schüler und Nachfolger gefunden. Wie überhaupt die Traktate dieser Lateiner, sind die Cyprians meist sehr sorgfältig ausgearbeitet mit Beachtung feinerer stilistischer Regeln und so, daß der Charakter von Predigt und Rede oder der des Briefes oder Sendschreibens des Hirten an seine Gemeinden hervorkommt. Dem entspricht, daß hier alles zwar nicht farblos, aber ruhiger und abgeklärter erscheint als bei Tertullian. Und man kann, wenn man diese, wohl alle der bischöflichen Zeit des Cyprian, also der Zeit von ca. 248/9 an entstammenden Traktate chronologisch verfolgt, bei ihm die Linie von voller, formaler und inhaltlicher Abhängigkeit von Tertullian bis zur Ausbildung selbständiger kirchlicher Gedanken und Formen verfolgen. Es ist ein echt Tertullianisches Thema *„über das Benehmen der Jungfrauen"*[6]), mit dem diese Traktate beginnen. Wer dem hochangesehenen Stande derer, die die Jungfräulichkeit erwählt haben, angehört, müsse sich auch dementsprechend im Benehmen, Vermeidung von Putz und dgl. verhalten. Wieder nimmt

[1]) Vgl. oben S. 277 f.

[2]) „Ad Uxorem libri II", Ausg. v. Oehler a. a. O. I, 669/97.

[3]) „De oratione", Ausg. v. Reifferscheid-Wissowa a. a. O. I, 180/200, deutsch in BKV. — Vgl. v. d. Goltz, *Das Gebet etc.*, 1901, 279 ff.

[4]) Vgl. oben S. 329.

[5]) Vgl. oben S. 47,1.

[6]) „De habitu virginum", Ausg. v. Hartel im CSEL III, Cypr. I, 185/205; deutsch in BKV. — Vgl. Fechtrup, D. hl. Cyprian 1878, 1,13; Haussleiter in Commentationes Woelfflin. 1891, 377/89.

CYPRIAN ein Thema TERTULLIANS auf in „*über das Herrengebet*“[1]) und er führt es in vielem von TERTULLIAN abhängig durch; er wendet das Thema nur vor allem gegen den Schluß hin etwas mehr praktisch-kirchlich, indem er von der Ergänzung des Gebetes durch gute Werke, Almosengeben und von den Gebetszeiten redet. An konkrete Verhältnisse knüpft der nächste Traktat „*über die Sterblichkeit*“[2]) an. Die Pest raffte viele Menschen, auch Christen, hinweg und das war eine schwere Anfechtung für Christen. Die Antwort, die bei den spekulativen Ostländern wohl eine Theodicee geworden wäre, wird bei CYPRIAN ein durchaus praktischer paränetischer Traktat, der das Christentum als einen Kampf zeigt und das selige Ende in Aussicht stellt und in schwungvoller, erhabener Weise schließt. Auf die Pest scheinen bald andere Nöte der Gemeinde (Hungersnot? Einfall barbarischer Horden?) gefolgt zu sein. Und da schrieb Cyprian die Abhandlung „*über Werk und Almosen*“[3]), die zur Mildtätigkeit in warmen Tönen ermahnen will.

Es bricht der Ketzertaufstreit aus und die Geister platzen aufeinander; da hat CYPRIAN nacheinander zwei mahnende Abhandlungen geschrieben, welche, ohne auf die kirchliche Streitfrage einzugehen, zu christlich-sittlichem Verhalten auch im Streite ermahnen wolle. Die Schrift „*über das Gut der Geduld*“[4]) (256 geschr.) und „*über Neid und Eifersucht*“[5]) (wohl 256/7 geschr.), von denen die erste jedenfalls in einem weitgehenden Maße von TERTULLIANS Schrift „*über die Geduld*“ angeregt ist. Wir sehen hier wie bei den andern Schriften CYPRIANS, daß er selbst auf diesem Gebiete der praktischen Ethik, das eigentlich CYPRIAN am meisten liegt, schriftstellerisch nicht original ist. Er verfolgt eigentlich die Gedanken anderer, nur ein wenig weiter. Es ist freilich alles ausgeglichener, ganz und gar nicht radikal, wie bei TERTULLIAN, weil schließlich alles auf eine Größe bezogen ist, der CYPRIAN dienen will, auf die Kirche. Und selbst die, wie es scheint, letzte von diesen Abhandlungen, die „*an For-*

---

[1]) „De dominica oratione“, Ausg. v. HARTEL a. a. O. I, 265/94; deutsch in BKV. — Vgl. v. D. GOLTZ, *Das Gebet etc.*, 1901, 282/7; vgl. auch LOESCHCKE, *Die Vaterunser-Erklärung des Theoph. v. Ant.*, 1908 (Tert., Cypr. und Chromatius v. Aquileja [† 406; vgl. KRÜGER RE³, 4, 83f; SCHANZ IV, 333] sollen in ihrer Vaterunserausleg. Theophilus v. Antiochien benutzt haben).

[2]) „De mortalitate“, Ausg. von HARTEL, ib. 295/314; deutsch in BKV.

[3]) „De opere et eleemosynis“, Ausg. v. HARTEL, ib. 371/94, deutsch in BKV. — Vgl. WATSON in J. Th. St. 2, 1901, 433/8.

[4]) „De bono patientiae“, Ausg. v. HARTEL, ib. 394/415; deutsch in BKV.

[5]) „De zelo et livore, Ausg. v. HARTEL, ib. 419/32; deutsch in BKV.

tunatus über die Ermahnung zum Martyrium“[1]), enthält wenig Selbständiges und Originales. Sie erinnert in ihrem Aufbau an CYPRIANS Testimonien[2]), indem sie in Thesenform die Schändlichkeit des Götzendienstes und der Welt überhaupt, und die Notwendigkeit zu ausharrender Geduld und das Kommen ewigen Lohnes bespricht und zu diesen Thesen die entsprechenden Bibelstellen für den praktischen Gebrauch hinzufügt (geschr. wohl 257). — Aber diese praktischen einfachen Traktate haben, wie CYPRIAN selbst, doch eine große Wirkung auf die Kirche ausgeübt.

In TERTULLIANS Fußstapfen sind bald andere getreten und haben alle diese praktisch-ethischen Themen: Martyrium und Gebet, Frauenfrage und Theater je nach schriftstellerischem Geschick in dieser oder jener Form behandelt. Eine Reihe von Traktaten aus jener Zeit sind unsicherer Herkunft; einige stammen jedenfalls von dem geistig hochstehenden Mitgliede des römischen Klerus, dem dann Schismatiker gewordenen NOVATIAN.[3]) Bei ihm trägt dieser Traktat, wie oft bei CYPRIAN, den Charakter eines Hirtenschreibens an seine Gemeinde. So der sicher echte, nach 251 von dem von seiner Gemeinde entfernten Schismatiker geschriebene Traktat *„über die jüdischen Speisen“*[4]), in dem die praktische Frage nach den jüdischen Speisegesetzen so beantwortet wird, daß NOVATIAN ihre Gültigkeit ablehnt, nur die Vermeidung von Götzenopferfleisch als notwendig erachtet. Man kann nun als sicher annehmen, daß zwei in der Form dem genannten ähnliche Schreiben *„über die Schauspiele“*[5]) und *„über das Gut der Keuschheit“*[6]) ebenfalls Schreiben des von seiner Gemeinde abwesenden NOVATIAN sind. Sieht man sie als eine Einheit an, so erscheint NOVATIAN als Fortsetzer der ethischen Traktate TERTULLIANS und der Hirtenschreiben CYPRIANS, auch nach der inhaltlichen Seite, denn die Schauspiele sollen verboten sein und die jungfräuliche Enthaltsamkeit wird als ein hohes Gut gepriesen. Auch

[1]) „Ad Fortunatum“ vielleicht mit dem Zusatz „de exhortatione martyrii“, Ausg. v. HARTEL, ib. 315/47; deutsch in BKV.

[2]) Vgl. oben S. 241,8 u. S. 320.

[3]) Vgl. oben S. 47,2.

[4]) „De cibis iudaicis“, Ausg. v. LANDGRAF u. WEYMAN im Archiv für lat. Lexikographie 11, 2, 221/49. — Vgl. WEYMAN im Philologus 52, 728/30.

[5]) „De spectaculis“, Ausg. v. HARTEL, Op. Cypr. III, 3/13. — Vgl. HAUSSLEITER, ThLBl 1892, 431/6; 1894, 481/7; DEMMLER in Theol. Quartalschr. 76, 223/71; LANDGRAF u. WEYMAN a. a. O. 221/49; BARDENHEWER II, 443 f; HARNACK II, 400/2.

[6]) „De bono pudicitae“, Ausg. v. HARTEL, ib. III, 13/25. — Vgl. die Arbeiten in der vorigen Anm. und MATZINGER, *D. hl. Thascius Cäc. Cyprianus Traktat „de bono pud.“* Progr. Nürnberg 1892 und JORDAN, *Theol. d. neuentdeckten Pred. Nov.* 1902, 67 f.

„*über das Gebet*“[1]) hat Novatian eine (verlorene) Schrift geschrieben. Ob wir ihm auch den predigtartigen Traktat „*über das Lob des Märtyrertums*“[2]) zueignen dürfen, muß ganz zweifelhaft bleiben. — So schuf sich die Kirche des Abendlandes in den Nöten der Verfolgungskämpfe und in den Nöten der Frage um Kirche und Welt eine für die Folgezeit bedeutende ethische Traktatliteratur.

3. Seit dem „Siege“ des Christentums. Das neue Verhältnis zwischen Kirche und „Welt“ seit dem „Siege“ des Christentums und die Askese des sich schnell verbreitenden Mönchtums wurden für die Geschichte des ethischen Traktates von großer Bedeutung, weil beide Momente unwillkürlich das asketische Element in den Vordergrund treten ließen. Es beginnt eine weitverzweigte asketische Literatur, die in Mönchsgeschichten und Mönchsromanen[3]), in Mönchsvorschriften und Ordensregeln[4]), in Briefen, wie denen des Athanasius und Hieronymus und nun auch in asketischen Traktaten ihre Geschichte hat. Unter den Schriften des Athanasius[5]) († 373) begegnet uns ein in vieler Hinsicht interessanter asketischer Traktat „*über die Jungfräulichkeit oder über die Askese*“[6]), den man, wie es scheint, mit Sicherheit für Athanasius in Anspruch nehmen kann. Ein gut Teil der Schriftstellerei des Basilius des Grossen[7]) († 379) ist diesen asketischen Schriften zugute gekommen. Unter manchen anderen sind hier besonders drei redeartige Traktate hervorzuheben: „*über den Soldatendienst Christi*“[8]), „*über die Herrlichkeit des Mönchslebens*“[9]) und „*über die Pflichten der Mönche*“.[10]) Es ist erklärlich, daß sich an den Namen des Basilius, als des eifrigen Förderers des Mönchtums, noch allerlei unechte ethisch-asketische Literatur anschloß. — Und auf der gleichen Linie liegen die asketischen Schriften

---

[1]) „De oratione“ (nicht „de ordinatione“) nach Hieronymus 70.

[2]) „De laude martyrii“, Ausg. v. Hartel, ib. III, 26/52. — Vgl. Bardenhewer II, 440f (gegen Nov.); Harnack, TU 13, 4b, 1895 und Chron. II, 404/7 (für Nov. als Autor); vgl. auch Jordan, *Rhythmische Prosa* 1905, 73/4, 77.

[3]) Vgl. oben S. 117ff.

[4]) Vgl. unten § 64.

[5]) Vgl. oben S. 42,1.

[6]) „περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως“, Ausg. M. gr. 28, 251/82, neue Rezension v. v. d. Goltz, TU 29,2a, 1905, 35/60. — Über die Echtheit vgl. Eichhorn, *Ath. de vita ascetica testimonia*, Diss., Halle 1886, 27ff; bes. v. d. Goltz a. a. O. (beide für Echtheit); dagegen früher Batiffol, Röm. Quartalschr. 7, 275/86.

[7]) Vgl. oben S. 43,1.

[8]) Ausg. M. gr. 31, 619/25.

[9]) Ausg. M. gr. 31, 625/47.

[10]) Ausg. M. gr. 31, 647/52.

seines Bruders GREGOR VON NYSSA[1]), die die Ethik ganz wesentlich auf das Mönchtum zuschneiden: *„über die Vollkommenheit, oder wie der Christ sein soll“*[2]) und *„über die Jungfräulichkeit“*[3]) (letztere Schrift 370 geschrieben.). — Eine so eminent praktisch angelegte Natur wie CHRYSOSTOMUS[4]) († 407) mußte, abgesehen von der Predigt in diesem ethisch-asketischen Traktat, ein besonderes Feld seiner literarischen Wirksamkeit sehen; während uns aber die Predigten in die Zeit seiner großen öffentlichen Wirksamkeit führen, fallen diese wohl meist noch in die Zeit seines Mönchslebens. Zwei Bücher *„Mahnwort an den abgefallenen Theodoros“*[5]) wollen in der nur äußerlich angenommenen Briefform seinen Freund Theodor, den späteren Bischof von Mopsuestia, davon abhalten, um einer Frau willen der Askese den Rücken zu kehren. Das Büchlein *„über die Buße“*[6]) (wohl nach 381 geschrieben) will zwei Freunde zur rechten Buße ermahnen und die drei Bücher *„gegen die Feinde des mönchischen Lebens“*[7]), wohl derselben Zeit entstammend, verteidigen die Askese und das Mönchtum in praktisch-erbaulicher Weise, während die drei Bücher *„an Stagirius, den verzweifelten Asketen“*[8]) zeigen wollen, wie die Heimsuchung doch schließlich von der Güte der Vorsehung Zeugnis ablegt. Der viel verhandelten Frauenfrage wandte sich CHRYSOSTOMUS in verschiedenen Schriften zu: *„an eine junge Witwe“*[9]), *„über die eine Ehe“*[10]), wo er wie TERTULLIAN empfiehlt, nicht noch einmal zu heiraten, *„von der Jungfräulichkeit“*[11]), die besser ist, als die Ehe; dann zwei Schriften oder Mahnschreiben, in denen das Syneisaktentum, das schon CYPRIAN bekämpft hatte, als gottwidrig hingestellt wird[12]) usw.[13])

---

[1]) Vgl. oben S. 43,3.

[2]) *περὶ τελειότητος καὶ οποῖον χρὴ εἶναι τὸν χριστιανόν*, Ausg. M. gr. 46, 252/85.

[3]) „*περὶ παρθενίας*“, Ausg. M. gr. 46, 317/416.

[4]) Vgl. oben S. 43,5.

[5]) „*λόγος παραινετικὸς εἰς Θεόδωρον ἐκπεσόντα* und „*πρὸς τὸν αὐτὸν Θεόδωρον λόγος β'*“; Ausg. M. gr. 47, 277/316; das 1. Buch deutsch in BKV.

[6]) *περὶ κατανύξεως*, Ausg. M. gr. 47, 393/422.

[7]) *πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν*, Ausg. M. gr. 47, 319/86.

[8]) *πρὸς Σταγείριον ἀσκητὴν δαιμωνῶντα*, Ausg. M. gr. 47, 423/94.

[9]) *εἰς νεωντέραν χηρεύσασαν*, Ausg. M. gr. 48, 599/610.

[10]) *περὶ μονανδρίας*, Ausg. M. gr. 48, 609/20.

[11]) „*περὶ παρθενίας*“, Ausg. M. gr. 48, 533/96; deutsch in BKV.

[12]) Vgl. M. gr. 47, 495/532.

[13]) Vgl. noch HAIDACHER, *Des Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung*, 1907.

Wir können diese ganze asketische Literatur in ihren weiteren Verzweigungen in der griechischen Literatur hier nicht verfolgen (NILUS[1]), MARKUS EREMITA[2]), JOHANNES KLIMAKUS[3]) u. a.); sie führt uns herab bis auf JOHANNES VON DAMASKUS[4]), dessen Abhandlungen z. B. „*von den Tugenden und Lastern*“[5]) durchaus asketisch bestimmt sind.

4. Ambrosius und Augustin. Auch in der späteren abendländischen Literatur ist es eine so eminent praktische Natur, wie die des Bischofs AMBROSIUS VON MAILAND[6]), die den ethischen Traktat weiterbildet. Es ist eine lange Reihe von Schriften, in denen AMBROSIUS ein Thema variiert, nämlich die „Jungfräulichkeit“. Es ist in diesen Schriften z. B. „*über die Jungfräulichkeit*“[7]) (ca. 378), „*über die Witwen*“[8]) (377/8), „*Ermahnung zur Jungfrauschaft*“[9]) (393/4) nicht viel neues Gedankenmaterial, wie überhaupt nicht in der Schriftstellerei des AMBROSIUS, aber die persönliche Vermittlung dieser zum guten Teil hyperasketischen Gedanken ist praktisch und warm. Von größerer literargeschichtlicher Bedeutung ist seine Schrift „*über die Pflichten der Diener der Kirche*“[10]), die man als die erste selbständige Ethik der christlichen Literatur bezeichnet hat. AMBROSIUS will ja nicht bloß Anweisung für die Kleriker geben, sondern mehr eine allgemeine Sittenlehre. Aber es lag nicht in seiner Art, etwas literarisch Neues zu schaffen; so schloß er sich nicht bloß formal, sondern auch im weitesten Sinne inhaltlich an CICEROS stark stoisch beeinflußte konventionelle Sittlichkeitslehre in dessen drei Büchern „*über die Pflichten*“[11]) an.

---

[1]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, *Patr.*[3] 317; ZÖCKLER RE[3], 14, 89/93; unten § 77.

[2]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, ib. 317f; KUNZE, *Markus Eremita*, 1895 u. RE[3], 12, 280/7.

[3]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, ib. 494f; EHRHARD bei KRUMBACHER[2] 143f.

[4]) Vgl. oben S. 46,1.

[5]) *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, Ausg. M. gr. 95, 85/98.

[6]) Vgl. oben S. 49,1.

[7]) „De virginitate“, Ausg. M. l. 16, 265/302.

[8]) „De viduis“, Ausg. M. l. 16, 233/62.

[9]) „Exhortatio virginitatis“, Ausg. M. l. 16, 335/64.

[10]) De officiis ministrorum“, Ausg. M. l. 16, 23/184; kl. Ausg. v. KRABINGER 1857, deutsch in BKV. — EWALD, *Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf d. Darstell. der Ethik bei Ambros.*, Diss., Leipz. 1881; TH. SCHMIDT, *Ambrosius, s. Werk de off. libri III und d. Stoa*, Diss., Erlangen 1897; SCHANZ IV, 308/11 (dort weitere Literatur); vgl. auch CANNATA, *De S. Ambros. libris qui inscrib. „De off. ministr.“ quaestiones* Modica. 1909.

[11]) Ausg. v. O. HEINE[5] 1878; deutsch v. KÜHNER, 1859.

Und auch auf diesem Gebiete hat AUGUSTIN[1]) eifrig geschriftstellert; freilich an seinen berühmten Namen werden auch Schriften anderer, selbst solche pelagianischen Gepräges, geknüpft. Zwei Schriften „*gegen die Lüge*“[2]), eine „*über die Enthaltsamkeit*“[3]), „*über die Geduld*“[4]), dann mehrere Schriften „*über die Jungfräulichkeit*“[5]) u. dergl., aber auch eine „*über das Gut der Ehe*“[6]), dann „*über die Arbeit der Mönche*“[7]) usw. zeigen die Vielseitigkeit Augustins auch auf diesem Gebiete. — Und dann folgt die ganze Reihe ethisch-asketischer Traktate, welche uns über SALVIANUS VON MASSILIA[8]) („*gegen den Geiz*“[9]), d. h. für Stiftung von Vermögen für die Kirche), MARTIN VON BRACCARA[10]) u. a. in die ethisch-asketische Literatur des Mittelalters führt.

§ 59. Die kirchlich-praktische Abhandlung.

1. Die Anfänge in den Passahstreitigkeiten. Auch literarisches Leben geht vom Kampf und Gegensatze aus. Der Kampf um die Gnosis beförderte eine dogmatische Literatur und, wie aus Anlaß des Montanismus und der Passahstreitigkeiten die ersten Synoden gehalten wurden, so beförderte der Kampf um die Feier des Passahfestes[11]) eine kirchlich-praktische Literatur, d. h. zunächst zahlreiche Sendschreiben und Briefe und die ersten *kirchlich-praktischen Abhandlungen*. — Von einer Schrift „*über das Passah*“ des apologetischen Bischofs APOLLINARIS VON HIERAPOLIS[12]) um 167 haben wir ein paar Stückchen, die auf seine Stellungnahme gegen die Quartodezimaner zu weisen scheinen, während die verlorenen beiden „*Bücher*

[1]) Vgl. oben S. 49,4.

[2]) De mendacio“, Ausg. M. l. 40, 487/518 u. v. ZYCHA im CSEL 41, 411/66 und „Ad Consentium contra mendacium“, M. l. 40, 517/48 und v. ZYCHA, ib. 467/528. — Vgl. RÉCÉJAC, *De mendacio quid senserit Augustinus*, Paris 1897.

[3]) „De continentia“, Ausg. M. l. 40, 349/72; v. ZYCHA, ib. 139/83.

[4]) „De patientia“, Ausg. M. l. 40, 611/26; v. ZYCHA, ib. 185/231.

[5]) „De sancta virginitate“, Ausg. M. l. 40, 397/428; v. ZYCHA, ib. 233/302; vgl. ferner in ZYCHA's Ausg. Bd. 41, Nr. 7 u. 8.

[6]) „De bono conjugali“, Ausg. M. l. 40, 373/96; v. ZYCHA, ib. 185/231.

[7]) „De opere monachorum“, Ausg. M. l. 40, 547/82; v. ZYCHA, ib. 529/96.

[8]) Vgl. oben S. 52,2.

[9]) „Adversum avaritiam“, Ausg. v. PAULY, CSEL 8, 1883.

[10]) Vgl. oben S. 240,1.

[11]) Vgl. z. B. ERWIN PREUSCHEN, *Altkirchliches Passah und Passahstreitigkeiten*, RE[3], 14, 725/34.

[12]) Vgl. oben S. 219,5; „περὶ τοῦ πάσχα“ nach „Chronicon paschale“; (vgl. oben S. 98), Ausg. v. Dindorf 1832, 13 f; hier zwei Bruchstücke, vgl. dazu HILGENFELD, *Ketzergesch.* 1884, 604 f.

über das Passah" des MELITO VON SARDES[1]) (geschrieben 166/8)[2]) gerade für die Praxis der Kleinasiaten eingetreten zu sein scheinen, wogegen CLEMENS VON ALEXANDRIEN[3]), wie auch vorher IRENAEUS[4]), gerade aus Anlaß von MELITO'S Schrift gegen sie schrieb in der Abhandlung „*über das Passah*"[5]), von der wir freilich nur Bruchstücke haben; wahrscheinlich schrieb auch ORIGENES[6]) „*über das Passah*".[7]) Diese Frage, die die Geister so lebendig beschäftigte, endigte dann in einer anderen Art praktischer Literatur, den chronologischen Arbeiten, die sich noch mannigfach mit jenen Streitigkeiten vermischend eine dauernde, feste Bestimmung des Osterfestes anstreben. Der erste, den wir dabei sicher erfassen können, ist HIPPOLYT[8]); er schrieb im Jahre 222 eine (uns verlorene, aber in ein paar Bruchstücken, jedenfalls in der auf der Statue des HIPPOLYT eingemeißelten Ostertabelle erhaltene) „Aufzeigung der Zeiten des Passah", wohl „über das Passah"[9]) genannt, mit einem Osterzyklus von 16 Jahren, der aber notorisch falsch war und zu Differenzen führen mußte. Nun muß hier gleich bemerkt werden, daß es sich in diesen Osterberechnungsschriften (wie in Kirchenordnungen!) um *Traditionsliteratur* handelt, wo einer

---

[1]) Vgl. oben S. 39,5; „*τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο*" (nach Eus. 4, 26, 2).

[2]) Vgl. HARNACK, Chron. I, 359f.

[3]) Vgl. oben S. 40,2.

[4]) Vgl. oben S. 40,1; Irenaeus hat in dieser Frage mehrfach „Briefe" geschrieben; vgl. darüber z. B. ZAHN RE[3], 9, 404f, Nr. 4/6.

[5]) „*περὶ τοῦ πάσχα*", nach Eus. 4, 26, 4; 6, 13, 3; 9. — Vgl. die Zusammenstellung bei ZAHN FGK III, 32/5; vgl. v. D. GOLTZ, TU 17, 4, 48f; HARNACK II, 20f.

[6]) Vgl. oben S. 40,3.

[7]) „Ex Origenis libro primo de pascha" heißt es bei VICTOR v. CAPUA († 554; vgl. PREUSCHEN RE[3], 20, 607/10), „Scholia vet. patrum (bei PITRA, Spicil. Solesm. 1, 268) u. ähnlich in „liber Anatoli de ratione paschali" cap. 1 (ed. Krusch, Studien zur mittelalterl. Chron. 1880, 317); vgl. BARDENHEWER II, 149; ZAHN FGK 3, 181; HARNACK II, 52.

[8]) Vgl. oben S. 46,2.

[9]) „*ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα* (*κ*)*αὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι*" heißt es in der Inschrift der Hippolytstatue (vgl. oben S. 46,2); Eus. 6, 22 führt zwei Schriften H.s „*περὶ τοῦ πάσχα*" auf, von denen die zweite wohl eine Predigt oder vielmehr 2 *λόγοι* auf das Osterfest waren, von denen wir griech. und syr. Fragmente haben, Ausg. d. Fragm. v. ACHELIS in Gr. Chr. Schr. Hippolyt I, 2, 267/71; vgl. dazu ACHELIS TU 16, 4, 202/11 u. SICKENBERGER TU 22, 4, 1902; HARNACK II, 233f. — Die erste Schrift *περὶ τοῦ πάσχα* bei Eus. ist identisch mit jener *ἀπόδειξις*, deren 2. Teil die Ostertabellen waren, das ist die hierher gehörige Schrift. Über die Fragmente vgl. HARNACK I, 625f; das Fragment aus den Chron. Paschale I, 12f stammt wohl nicht aus dieser, sondern der andern Passahschrift; ein Fragment bei Pitra Anal. 4, 56f und 324f (aus der Chronik des Elias von Nisibis); über die Ostertabelle vgl. HARNACK I, 610 und SALMON in „Hermathena" 8, 168f; dazu HARNACK II, 234/6; SCHWARTZ, *Christl. u. jüd. Ostertafeln* 1906, 29/40.

immer den andern verbessert und zwar meist stillschweigend.[1]) So ist die Entstehung der im Jahre 243 (in Italien, in Nordafrika?) lateinisch geschriebenen, eigentümlichen und schwerverständlichen Schrift *„Berechnung über das Passah“*[2]) zu erklären, in der ein Unbekannter im Grunde nichts anderes beabsichtigte, als den Osterkanon des HIPPOLYT zu verbessern, freilich nicht auf Grund besserer astronomischer Kenntnisse, sondern auf Grund einer besseren Auslegung der Schrift (!). Ob der verlorene Traktat NOVATIANS *„über das Passah“*[3]) etwas mit diesen Dingen oder den dogmatischen Fragen zu tun hat, ist nicht zu sagen. Dagegen hat der gelehrte, hervorragende, alexandrinische Grieche ANATOLIUS[4]) eine Schrift *„über das Passah“*[5]) geschrieben, von der wir jedenfalls ein größeres Bruchstück bei Eusebius haben, aus dem hervorgeht, daß dieser um 270 schreibende Mann gelehrte Berechnungen über den Zeitpunkt des Passahfestes anstellte, die auf einen 19jährigen Osterzyklus hinausliefen. Aber das alles war, wie gesagt, fortgebildete Traditionsliteratur, und so kann es uns nicht wundern, daß wir im 6. Jahrh. einem (übrigens auch später noch verbesserten) lateinischen *„Buche des Anatolius über die Passahberechnung“*[6]) begegnen, welches, wie es jedenfalls Fragmente der Schrift des ANATOLIUS enthält, so auch m. E. sich nur als Fortbildung jener Schrift des ANATOLIUS erklärt; es handelt sich um Traditionsliteratur, wo man mit dem Begriff der Unechtheit anders rechnen muß.

2. Die kirchlich-praktische Abhandlung im 3. Jahrh. Auch hier waren es wieder die praktischen, für alles Statutarisch-Kirchliche angelegten Abendländer, welche neue Wege wiesen. Die Fragen der Taufe, der Ketzertaufe, des Bußwesens, der Wiederaufnahme der Gefallenen in die Kirche, ihrer Geschlossenheit usw. haben vor allem das Abendland bewegt. In einer verlorenen griechischen Schrift[7]) und dann später, um 200, in einer uns erhaltenen lateinischen

[1]) Die folg. Schrift de pascha computus wird z. B. von „de computo paschali“, Ausg. M. l. 59, 545 ff (v. 455 aus Afrika, nach HARNACK II, 383) ausgeschrieben.

[2]) „De pascha computus“, Ausg. HARTEL, Op. Cypr. III, 248 71; HARNACK II 381 3; HUFMAYR, *Die pseudocyprianische Schrift de pascha computus*, Progr., Augsburg 1896; MONCEAUX, *Histoire litt. de l'Afrique* I, 121; II, 97/102.

[3]) „De pascha“ nach Hieronymus 70.

[4]) Vgl. oben S. 311.

[5]) „περὶ τοῦ πάσχα nach Eus. 7, 32, 13 ff; das Fragment steht Eus. 7, 32, 14/9.

[6]) Liber Anatoli de ratione paschali“, Ausg. M. gr. 10, 209/32; und von KRUSCH, *Studien zur christlich-mittelalterl. Chron.* 1880, 316/27. — Vgl. KRUSCH, ib. 371/6; ZAHN, FGK 3, 177/96 (für wesentliche Echtheit); NICKLIN, Journal of Philology 1901, 137/51; BARDENHEWER, II, 193/5; HARNACK, II, 77 f.

[7]) Vgl. Tertullian de baptismo c. 15.

Schrift hat TERTULLIAN[1]) *„über die Taufe“*[2]) gehandelt, zunächst mehr dogmatisch, dann aber auch mit praktischen Hinweisen auf den Vollzug der Taufe, übrigens unter Ablehnung der Gültigkeit der Ketzertaufe. Die Frage der kirchlichen Buße behandelte TERTULLIAN ebenfalls um 200, in der Abhandlung *„über die Buße“*[3]), in der er die Buße vor der Taufe und eine nochmalige Buße zuläßt. Wenn er später als Montanist dieses Thema in *„über die Keuschheit“*[4]) wieder aufnahm, konnte er nur eine scharfe Streitschrift gegen die Kirche schreiben.

Es kamen die schweren Tage der decischen Verfolgung (seit 250) und mit ihnen mancherlei Spaltungen in der Gemeinde. Da hat CYPRIAN[5]), der sich in der decischen Verfolgung bis 251 verborgen hielt, mit zwei Schriften eingegriffen, die die kirchliche Praxis im Auge hatten. Er schrieb *„über die Gefallenen“*[6]) und *„über die Einheit der katholischen Kirche“*[7]), beide i. J. 251. Der erste Traktat will die Wiederaufnahme von solchen, die in der Verfolgung verleugnet haben, in die Gemeinschaft der Kirche nur auf Grund erheblicher Buße gestatten, und den anderen könnte man als die grundlegende Schrift für die Gedanken der Einheit und Geschlossenheit der Kirche bezeichnen. Von den speziellen augenblicklichen Verhältnissen, dem Schisma des Felicissimus und dann auch dem sich inzwischen entwickelnden Schisma des Novatian, wendet sich CYPRIAN dem Gedanken der prinzipiellen Einheit der Kirche zu, ohne aber diese Einheit speziell in dem einen Nachfolger Petri verkörpert zu sehen. Hier aber war ein Grundgedanke der katholischen Kirche ein für allemal dargelegt, bedeutsam für deren ganze Entwicklung. Auch hier in dieser Schrift spricht CYPRIAN als Bischof, und so nimmt auch diese Schrift den Charakter bischöflichen Mahnschreibens an, persönlich, praktisch; aber sie ist doch auch stilistisch gut aufgebaut.

---

[1]) Vgl. oben S. 46,4.

[2]) „De baptismo“, Ausg. v. REIFFERSCHEID-WISSOWA im CSEL 20, 201/18, Sonderausgabe v. LUPTON, Cambridge (4,6 sh.), deutsch in BKV. — Vgl. oben S. 273.

[3]) „De paenitentia“, Ausg. (mit de pud.) v. PREUSCHEN in Krügers Quellens. I, 2, 1910[2] (1,60 M.). — Vgl. PREUSCHEN, *T.s Schriften de paen. und de pud. etc.* Diss., Gießen 1890; ESSER, *Die Bußschriften Tertullians . . . und d. Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, Progr. Bonn 1905.

[4]) „De pudicitia“, Ausg. v. REIFFERSCHEID-WISSOWA, CSEL 20, 219/73. — Vgl. oben S. 278.

[5]) Vgl. oben S. 47,1.

[6]) „De lapsis“, Ausg. v. HARTEL op. Cypr. I, 237/64, deutsch in BKV.

[7]) „De catholicae ecclesiae unitate“, Ausg. op. Cypr. I, 209/35; deutsch in BKV. — Vgl. KOCH in TU 35, 1, 1910.

Wie literargeschichtlich gerade der Einfluß CYPRIANS in dieser Art der Abhandlung entscheidend war, zeigt sich schon darin, wie viele Abhandlungen ähnlicher Art, aber auch anderer Tendenz entstanden und unter seinem Namen der Folgezeit weitergegeben wurden. Ein unbekannter (afrikanischer oder römischer? Harnack: Papst Sixtus II.) Bischof, der CYPRIANS Schriften kennt und sie genau studiert hat, rollte in der Zeit etwa 253/7 die Frage der Aufnahme der in der Verfolgung Abtrünnigen aufs neue auf in einer *„an Novatian“*[1]) betitelten Schrift, die literarisch wohl nicht als Streitschrift gegen Novatian, sondern als eine Abhandlung mit Redecharakter im Sinne der brüderlichen Sendschreiben des CYPRIAN zu werten ist, und die gegen den Rigorismus des Novatian eintritt und über CYPRIAN hinaus einer milden Praxis das Wort redet. — Um dieselbe Zeit, wahrscheinlich Sommer 256 andere nach der Herbstsynode i. J. 256 bis Anf. 257, schrieb ein anderer Bischof, vielleicht mit Namen URSINUS[2]), mitten in dem zwischen Rom und Karthago entbrannten Ketzertaufstreit, in dem Karthago, wie einst TERTULLIAN, nun auch durch Cyprian die Ungültigkeit der Ketzertaufe vertrat, einen Traktat *„über die Wiedertaufe“*[3], der, gegen CYPRIAN für die römische Praxis eintretend, die Gültigkeit der Ketzertaufe durch die Unterscheidung von Wasser- und Geistestaufe, von der nur die letztere der Kirche allein zukomme, zu verteidigen suchte. — Es nimmt uns nicht wunder, daß wir auch bei NOVATIAN[4]), CYPRIANS Gegner, den praktisch-kirchlichen Traktat finden; waren doch praktische Fragen die Veranlassung seines Schismas! Wir haben freilich nur Titel, NOVATIANS Name als eines Schismatikers ist selbst bei den uns überlieferten Schriften getilgt. So wissen wir nicht, was die Traktate *„über das Passah“*, *„über den Sabbat“*, *„über die*

[1]) „Ad Novatianum“, Ausg. v. HARTEL, Op. Cypr. III, 52/69. — Vgl. HARNACK, TU 13,1, 1895, 1/70; BENSON, *Cyprian*, 1897, 557/64; HARNACK, TU 20,3, 1900, 116/26; NELKE, *Chronol. d. Korresp. Cypr. etc.*, 1902, 159/70; BARDENHEWER, II, 444/6; HARNACK, II, 387/90; GRABISCH in Sdraleks Kirchengesch. Abhdl. 2, 1904, 259/82 (für „Papst Kornelius“ 252); dagegen HARNACK, II, 552f u. WEYMAN, DLZ 1904, 1743f.

[2]) Nach Gennadius, De vir. ill. 27, der ein Versehen betreffs d. Zeit des Verf. begangen haben müßte.

[3]) „Liber de rebaptismate“, Ausg. HARTEL, Op. Cypr. III, 69/92. — Vgl. ERNST, Z. f. kath. Theol. 20, 193ff, 360ff, 22, 179f, 24, 425/62 und Hist. Jahrb. 19, 499/422, 737/71; SCHÜLER, ZWTh 40, 555/608; BECK, *Kirchl. Studien etc.*, Amberg 1903, 1/81; BARDENHEWER, II, 448/50; v. SODEN, TU 25,3, 1904, 217; HARNACK, II, 393/6; NELKE, *Die Chronologie etc.* a. a. O. 171/203; KOCH, ZNTW 1907, 190/220; ERNST, Th. Quartalschr. 1908, 579/613; 1909, 20/64. — Sachlich vgl. bes. KOCH, *Die Tauflehre des lib. de rebapt.*, 1907.

[4]) Vgl. oben S. 47,2.

Beschneidung", „*über den Priester*", (auch „*über die Ordination*," wo aber wohl richtig zu lesen ist „*über das Gebet*"), „*über die Standhaftigkeit*", „*über Attalus*"[1]) im einzelnen enthalten haben. Zu dieser Gruppe haben jedenfalls mehrere von ihnen gehört.[2]) — Literarisch von Cyprian abhängig, speziell von dessen beiden Testimoniensammlungen an Fortunatus und an Quirinus[3]), ist eine wohl erst um 400 verfaßte „*Ermahnung zur Buße*"[4]), welche durch Zusammenstellung von Bibelstellen im Gegensatze zu den Novatianern die Möglichkeit der Buße nach schwerem Falle in Aussicht stellen will. Ambrosius[5]) hat wohl 384 seine 2 Bücher „*über die Buße*"[6]) geschrieben zum Nachweis der kirchlichen Bußgewalt gegenüber den Novatianern. — Eine kirchlich-praktische Frage hat dann noch einmal zur Zeit der Donatisten das Abendland bewegt. Aber hier griff dann AUGUSTIN zur scharfen antidonatistischen Streitschrift.[7]) Aus diesen Kämpfen um den Donatismus ging wohl auch die bischöfliche Mahnrede hervor, die wir unter CYPRIAN'S Schriften mit dem Titel „*Über die Ehelosigkeit der Kleriker*" finden, und es scheint so, als ob wir bei der Autorschaft des donatistischen Bischofs MAKROBIUS stehen bleiben müssen.[8])

3. Die pastoraltheologische Abhandlung. Die letztgenannte Schrift leitet schon hinüber zu den pastoraltheologischen Arbeiten. In der Dialogliteratur begegnet uns schon das schöne (wohl nach 381 geschriebene) Gespräch des CHRYSOSTOMUS[9]) „*über den Priesterstand*"[10]), das, einer konkreten Situation entstammend, zunächst seine

[1]) Diese Titel bei Hieronymus, 70.

[2]) Weniger zu den kirchlich-praktischen Abhandlungen, als zu den wirklichen Streitschriften wird eine verlorene und nur in einem Bruchstücke bei AUGUSTIN erhaltene Schrift gegen Novatian, in der wohl etwas über die Taufe vorkam, gehört haben, die der gallische Bischof RETICIUS VON AUTUN (um 313) geschrieben hat. — Über R. vgl. BARDENHEWER, II, 598f; HARNACK, I, 751f, II, 433. — Das Bruchstück bei AUGUSTIN gegen Julian 1, 3, 7 und Opus imperf. c. Jul. 1, 55.

[3]) Vgl. oben S. 241 u. S. 333f.

[4]) „Exhortatio de paenitentia", Ausg. v. WUNDERER, Erl. Progr. 1889 u. v. MIODONSKI, Krakau 1893 (S. Ber. Krak. Ak.). — Vgl. HARNACK, II, 386f; MONCEAUX, Hist. litt. II, 87; BARDENHEWER, II, 451.

[5]) Vgl. oben S. 49,1.

[6]) „De paenitentia", Ausg. M. l. 16, 465/524. — SCHANZ, IV, 317.

[7]) Vgl. oben S. 298.

[8]) Vgl. oben S. 297.

[9]) Vgl. oben S. 43,5.

[10]) „*Περὶ ἱερωσύνης*" in 6 Büchern, Ausg. M. gr. 47, 623/92; Sonderausg. v. BENGEL (griech. u. lat.) 1725, d. griech. Text Leipzig (Tauchnitz) 1900; v. SELTMANN (griech. Text) 1887; neue Ausg. v. NAIRN, Cambridge 1906 (6 sh.); deutsch in BKV. — Vgl. Sokr. KG 6,3.

Flucht von der Weihe zum Bischof rechtfertigen will, aber doch in pastoral-theologischer Hinsicht zu einem sehr geschätzten Büchlein wurde; das Gespräch geht literarisch zurück auf des GREGOR VON NAZIANZ[1]) Rede bezw. redeartige Abhandlung *„Apologie wegen der Flucht nach dem Pontus"*[2]) (nach 362), und beide haben dann literarisch vorwärts gewirkt auf die erste große pastoraltheologische Abhandlung[3]) *„die Regula pastoralis"*[4]) des Papstes GREGOR DES GROSSEN[5]) (ca. 591 geschrieben). Hier ist die Rechtfertigung von dem Vorwurf der Flucht vor der Papstwahl nur äußerliche Einkleidung zu einer ganzen Pastoraltheologie, die die Vorbedingungen des geistlichen Amtes, die Person des Seelsorgers und seine Art zu lehren behandelt; das 4. Stück hat mehr paränetischen Charakter, indem es zur Bescheidenheit ermahnt. Man kann es verstehen, daß dieses Buch zum Handbuch für den katholischen Seelsorger wurde. Das zweiteilige Werk des ISIDOR VON SEVILLA[6]) (ca. 610) *„über die kirchlichen Pflichten"*[7]) trägt dagegen mehr allgemein kirchlichen und vor allem mehr historischen Charakter.

4. Die katechetische Abhandlung. Wir wissen uns leider nicht die verlorenen *„katechetischen Büchlein"*[8]) vorzustellen, die nach Eusebius der Apologet THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN[9]) um 180 geschrieben hat, denn die Bemerkungen des HIERONYMUS darüber dürften doch kaum auf eigene Kenntnis zurückgehen. Er nennt sie *„kleine und feine Traktate zur Erbauung der Kirche"*; man kann sehr wohl an kleine Unterweisungsschriften für Christen oder Katechumenen bzw. Schriften für deren Unterricht denken. Was man den Katechumenen wohl im 2. Jahrh. mitgeteilt hat, das geht ja aus des IRENAEUS neuentdeckter Schrift[10]) und für die spätere Zeit

---

[1]) Vgl. oben S. 43,2 u. S. 211,1.

[2]) *ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἕνεκεν*, Ausg. M. gr. 35, Nr. 2, 407–514; Sonderausg. v. ALZOG, Freiburg 1868[2]; deutsch in BKV und v. WOHLENBERG, Bibl. theol. Klass. 29, 1890.

[3]) Vgl. aber auch AMBROSIUS, De officiis ministrorum, dazu oben S. 337.

[4]) „Liber regulae pastoralis", Ausg. v. WESTHOFF, 1860, und bei HURTER, opusc. s. patr. scl. I, 20; dazu FREDERICI in Röm. Quartalschr. 15, 1901, 12ff., deutsch in BKV, von HAAS, 1862, v. SAUTER, 1904.

[5]) Vgl. oben S. 51,4.

[6]) Vgl. oben S. 53,1.

[7]) „De ecclesiasticis officiis", eigentlich „officiorum libri II", Ausg. M. l. 83, 737/826. — SCHMID RE[3] 9, 449.

[8]) Vgl. oben S. 39,4.

[9]) Nach Eus. 4,24 *„τινὰ κατηχητικὰ βιβλία"*. — Vgl. ZAHN, FGK 2, 2ff; SYCHOWSKI, *Hieronymus etc.* 1894, 117.

[10]) Vgl. oben S. 315f.; vgl. dazu bes. DREWS, ZNTW 8, 226/33.

aus CYRILL'S *Katechesen*[1]) und GREGOR v. NYSSAS großer katechetischer Rede[2]) hervor. AUGUSTIN, schöpferisch wie so oft in der christlichen Literatur, schuf um 400 auf Bitten eines Diakons, also zu einem wesentlich praktischen Zwecke, ein nicht bloß als Quelle, sondern auch als Literaturdenkmal wichtiges und feines Büchlein *„über den Unterricht derer, die vom Christentum noch nichts wissen"*[3]), eine praktische Anweisung, wie der erste christliche Unterricht nach Form und Inhalt zu geben sei, mit zwei angehängten Musterkatechesen.

Kap. IX. Die Formen der Literatur der kirchlichen Ordnungen.

§ 60. Allgemeines.

Wenn wir in der altchristlichen Literatur „Kirchenordnungen" rechtlichen, moralischen, liturgischen oder sonstigen Gepräges finden, so fällt deren Entwicklungslinie natürlich keineswegs zusammen mit dem Bestande der kirchlich-rechtlichen Literatur, der Quellen des Rechtes, der Sitte usw. Kirchenrechtsquellen sind, zumal in der älteren christlichen Zeit, vor allem Briefe, hinter denen irgendeine kirchliche oder rechtliche Autorität stand, historische Abhandlungen usw.; alle diese Formen aber folgen ihren eigenen Entwicklungslinien. So gilt es hier die besondere Entwicklungslinie allein der Formen zu verfolgen, welche in besonderer Weise durch das Bedürfnis hervorgerufen wurden, bestimmte, für die ganze Kirche oder ihre Teile wichtige Vorschriften einheitlich zusammenzufassen. Es ist in dieser Literatur das Element des Gewachsenseins besonders stark, daher die Anonymität in sehr weitem Umfange Regel und selbst, wenn ein Autor genannt ist, so deckt er wie die Kaiser bei den Gesetzen, entweder nur andere eigentliche Autoren, oder aber er ist nur der Fortbildner vorhandener Kirchenordnungsformen. So ist die literarische Entwicklungslinie dieser Form sehr schwer zu zeichnen, da trotz eifriger Untersuchung die zeitliche Folge sich meist nur annähernd, oft gar nicht bestimmen läßt. Es ist selten, daß eine einzelne Persönlichkeit diese Ordnungen von sich aus bestimmend entwirft; es handelt sich meist um die nachträgliche

[1]) Vgl. oben S. 206f.

[2]) Vgl. oben S. 199,7.

[3]) „De rudibus catechizandis", Ausg. M. l. 40, 309/48; kl. Ausg. v. DREWS-KRÜGER in Krügers Quellens. 1, 4, 1909[2] (1,80 M.); deutsch v. TH. FICKER, 1863 und in BKV. — Vgl. EBERHARD in NKZ 7, 1906, 238ff., 272ff.

Kodifikation eines durch die Wirklichkeit des Lebens als tatsächlich schon Gegebenen. PAULUS selbst hat in seinen Briefen schon mancherlei „Ordnungen" für die Kirche gegeben und, sind die Pastoralbriefe[1]) echt, so würden wir schließlich historisch diese ganze Literatur auf ihn zurückzuführen haben. Dann würde auch an der Spitze dieser „Ordnungsliteratur" der Brief stehen, aus dem dann die selbständige Form der „kirchlichen Ordnung" hervorging. Freilich bleibt die Zugehörigkeit dieser Ordnungen zur „Literatur" teilweise etwas problematisch, da das Merkmal selbständigen, geistigen Schaffens bei diesen Schriftwerken zum großen Teil nur in geringstem Maße gegeben ist; aber um so interessanter ist doch die Entwicklungslinie dieser gleichsam von selbst wachsenden „Ordnungen".[2])

§ 61. Kirchenordnungen.

1. Die Zwölfapostellehre (DIDACHE). An der Anschauung, daß das Christentum als Religion nach seinen Grundgedanken in keiner Weise ein Verhältnis zu irgendwelchen Ordnungen rechtlicher Art, mögen sie nun auf Sitte, Kultus, Verfassung usw. sich beziehen, gehabt habe, mag sehr viel Richtiges sein, und doch war die Entwicklung stärker, da keine Gemeinschaft ohne diese Ordnungen bestehen kann, und die Weiterentwicklung zu literarischer Fixierung war dann selbstverständlich.

Aber gerade dieses Gewachsensein macht es schwierig, literarisch diese ersten Fixierungen einzureihen. Die literarische Einordnung der ersten derartigen Fixierung der sog. *Zwölfapostellehre*[3]) ist darum nach meiner Auffassung immer noch ein sehr schweres Problem.

[1]) Vgl. oben S. 131.

[2]) Zur Entwicklung des Rechts vgl. AD. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den 2 ersten Jahrh.*, 1910.

[3]) „*διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*", photograph. Wiedergabe des Manuskripts (v. J. 1056) bei HARRIS, *The teaching of the apostles*, 1887; krit. Ausg. v. HARNACK, TU 2, 1/2, 1884, 1893[2] (10 M.); dazu deutsche Übers. des kopt. Textes des 1. Teils v. ISELIN-HEUSLER, TU 13, 1, 1895; lat. Übers. v. Cap. 1—6, hrsg. v. SCHLECHT, *Doctrina apostol.* Freib. 1900, ein Faksimile der lat. Handschrift in SCHLECHT, *Die Lehre der 12 Apostel in d. Liturgie d. kathol. Kirche.* 1901. Weitere Ausg. in d. neueren Ausg. d. Patres apostolici, vgl. die Aufzählungen bei BARDENHEWER, I, 83/85. Praktische kleine Ausg. v. LIETZMANN in L.s kl. Texten. Bonn 1907[2] (0,30 M.) und bei RAUSCHEN, in Heft 1, 1904 (1,20 M.); deutsch in BKV, bei HENNECKE, 188/94. — Literatur unübersehbar; vgl. die Zusammenstellung (bis zum J. 1902) bei BARDENHEWER, I, 83 6; vgl. bes. ZAHN, FGK 3, 278/319; ZKG 8, 66/84 (vor 100 entst.); HARNACK, Chron. I, 428/38 (zwischen 131/160 entst.) u. RE[3] 1, 711/30, hier bes. S. 714/7 (die Quellen der Schrift); BIGG in Journ. of the Stud. 6, 411/5 (D. aus d. 4. Jahrh.).

Die *Didache*, mit dem wohl ursprünglichen vollen Titel „*Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heidenvölker*“, erst seit einigen Jahrzehnten uns bekannt, ist uns im griechischen Urtext (der erste Teil auch in einer textlich wichtigen lateinischen Übersetzung) erhalten. Der Titel zeigt, daß der Verfasser wünscht, das mitzuteilen, was als Lehre Jesu, wie sie von den Aposteln weitergegeben ist, von besonderer Wichtigkeit für die heidenchristliche Gemeinde ist. Aber diese „Lehre“ hat es nur in äußerst beschränktem Maße mit dem Dogma zu tun, sondern es ist eine Anweisung für die praktische Betätigung im Leben, im Gottesdienst, in der Verwaltung der Gemeinde. Zu diesem Zwecke behandelt sie drei Dinge: die christliche Sitte (Weg des Lebens und des Todes Kap. 1—6); den christlichen Kultus (Taufe, Fasten und Beten, Eucharistie Kap. 7—10); die Grundlagen christlicher Verfassung (Verkehr der Christengemeinden untereinander, Ordnung der Einzelgemeinden Kap. 15 u. 16 Schluß). Aber wir kennen nicht den Verfasser und es schwanken die Ansichten darüber, ob die Schrift bereits in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrh. oder erst um 140 entstanden ist; ihren Entstehungsort sieht man gewöhnlich in Syrien (andere in Ägypten). So wichtig die endgültig genaue Bestimmung der Abfassungszeit des uns vorliegenden Textes für die Geschichte der ältesten Kirchenverfassung, der Eucharistie usw. ist, wichtiger ist für die uns hier beschäftigende literaturgeschichtliche Frage, die Konstatierung der meist nicht genügend hervorgehobenen Tatsache, daß man bei diesen und ähnlichen Schriften überhaupt nur sehr cum grano salis von einem „Verfasser“ und einer „Abfassungszeit“ reden kann. Wenn wir wirklich einmal das ganze Quellenmaterial vor uns hätten, aus dem die Apostellehre zusammengesetzt ist[1]), es würde sich ergeben, daß auf das Konto des sog. „Verfassers“ blutwenig kommt. Es handelt sich für den „Verfasser“ nicht um das Schaffen eines Neuen, sondern um das Fixieren von Vorhandenem. Aber in der Bestimmung dieser Quellen scheint mir größte Zurückhaltung notwendig, denn Schriftliches und Mündliches, literarisch Fixiertes und dem unmittelbaren Leben Entnommenes gehen hier ineinander über. Die frühere literarische Selbständigkeit des ersten Teiles als einer Art katechetischer Lehranweisung in der Form der „*Lehre von den beiden Wegen*“ dürfte freilich m. E. nicht zu bezweifeln sein; ebenso daß diese

[1]) Vgl. dazu Hennecke, *Die Grundschrift d. Didache und ihre Rezensionen* in ZNTW 1901, 58/72; Alfred Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*. 1908.

Quelle mit der hellenistisch-jüdischen Literatur in irgendeinem Verhältnis steht.[1]) Daß die Eucharistiegebete einfach dem praktischen Leben entnommen sind, ist klar. Aber auch eine Reihe von Vorschriften machen in ihrer knappen gesetzlichen Formulierung durchaus den Eindruck von selbstgewachsenen und dann lediglich zusammengestellten Vorschriften. Von diesen Vorschriften aber ist eine literargeschichtliche Verbindungslinie zu ziehen zu Verordnungen, wie sie sich schon in den älteren *Paulusbriefen*, dann aber auch in den *Pastoralbriefen* finden. Was in der Gemeinde unter allerlei Einflüssen, auch jüdisch-hellenistischer Herkunft, allmählich gewachsen war, das hat dieser „Verfasser" zusammengestellt, und was so gewachsen war, das führte man — das ist ein allgemeines Gesetz — auf den Herrn und seine Apostel zurück. So erklärt sich der Titel. So wird man den literarischen Charakter der Apostellehre im wesentlichen als die literarische Fixierung selbstgewachsener kirchlicher Ordnungen bezeichnen können, ohne daß darunter eine rechtliche Fixierung im späteren Sinne zu verstehen ist. Hier ist noch alles vereinigt, Moral, Liturgie, Gottesdienst und Gemeindeverfassung. Nicht das Recht, sondern die kirchliche Praxis in der Gemeinde soll fixiert werden. Wenn die Schrift griechisch geschrieben ist, so ist doch an eine spezifische Einwirkung der griechischen Literatur kaum zu denken. Die Schrift ist in ihren Formen schlechtweg urchristlich, das Dokument eines Urchristentums, wie es sich eben aus den Formen des Judentums zu lösen begonnen hatte.

2. Die Entwicklung bis zum Anfange des 4. Jahrh.: Hippolyt, apostolische Kirchenordnung, Didaskalia.[2]) Die Wirkung dieser ersten für uns erreichbaren, schriftlichen Fixierung einer Art „Kirchenordnung" ist in der Folgezeit eine nachweisbar sehr große gewesen. Aber die Wege der Weiterentwicklung dieser Literaturform sind bei ihrem Charakter recht unsicher und viel umstritten, ebenso umstritten wie sehr viele Fragen der Sitte, des Rechtes, der Gewohnheit in den ersten christlichen Jahrhunderten überhaupt. Könnten wir mit Achelis[3]) die nur in arabischer Übersetzung erhaltenen sog. *Canones Hippolyti* wirklich dem Hippolyt zuweisen und an den Anfang des 3. Jahrh. stellen, so hätten wir einen festen

[1]) Vgl. bes. das Verhältnis zum Barnabasbrief; Funk, Th. Quartalschr. 87, 1905, 161/79.

[2]) Vgl. zum folgenden die Zusammenstellung der alten Concilien bei Harnack, I, 797/807 u. Harnack, II, 481ff; dazu Pitra, Juris. eccl. Graec. hist. et monum. I, 1861; Hefele, Conciliengesch. I, 1873.

[3]) Vgl. unten § 61, 4.

Punkt auch für die literargeschichtliche Entwicklung dieser Form. Aber diese *Canones* sind tatsächlich nachnicänisch und orientalisch. So ist nur folgendes festzustellen: a) Bischöfe und Synoden haben sich in autoritativer Form über sittliche, rechtliche, kultische usw. Dinge in Briefen und Verordnungen von frühen Zeiten an ausgesprochen und diese Aussprüche schriftlich oft in knapper gesetzlicher Form fixiert in Canones usw. Es sei etwa erinnert an den sogenannten *Canon* des Bischofs HERAKLAS VON ALEXANDRIEN[1]) (ca. 232—248) über die Wiederaufnahme von Häretikern; aber auch der ist uns nicht im ursprünglichen Wortlaute erhalten; wir kennen ihn aus Eusebius nur seinem Sinne nach. Sehr interessant sind hier für uns auch die *14 griechischen Canones*[2]), die wohl einem Osterfestbriefe des Bischofs PETRUS VON ALEXANDRIEN vom Jahre 306 entstammen; es soll auch hier festgestellt werden, unter welchen Bedingungen die Abgefallenen wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden können. Solche *Canones* sind dann in spätere *Canonensammlungen* aufgenommen worden. b) Abgesehen von solchen uns bekannten, schriftlich fixierten, rechtlichen Bestimmungen muß es im 2. und 3. Jahrh. noch eine große Menge kirchlicher Canones oder ὅροι gegeben haben, auf die sich z. B. schon HIPPOLYT[3]), dann auch die Synode von Nicaea[4]) und andere beziehen; besonders wichtig erscheinen die wohl meist der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. entstammenden Canones, auf die man sich in Nicaea zurückbezog. c) In den ihrer Zeit nach sicher bestimmbaren *Konstitutionen* und *Canones* des 4. und 5. Jahrh. stecken sicher eine Reihe von Elementen und Formulierungen älterer Zeit, aber deren nähere Fixierung wird schwerlich gelingen. d) Der römische Gegenbischof HIPPOLYT[5]) († 235) hat irgendeine Bedeutung in der Geschichte der schriftlichen Fixierung rechtlicher Bestimmungen; auf der berühmten HIPPOLYT-Statue finden wir die Angaben über eine jetzt verlorene kirchenrechtliche Schrift Hippolyts „*apostolische*

[1]) Vgl. über ihn HARNACK, I, 332 u. II, 24f; BARDENHEWER, II, 161. — Dionysius Alex. in seinem „3. Briefe über die Taufe" an Philemon gibt nach Eus. 7, 7,4 den Inhalt des Kanons wieder.

[2]) „κανόνες φερόμενοι ἐν τῷ περὶ μετανοίας αὐτοῦ λόγῳ", Ausg. M. gr. 18, 467/508; vgl. SCHMIDT, TU 20,4, 1901; LAGARDE, Reliquiae iur. eccl. ant. 1856, XLVI—LIV; vgl. auch oben S. 154.

[3]) Hipp. Philosophumena IX, 11, Ausg. v. DUNCKER u. SCHNEIDEWIN, 1859, 450.

[4]) Vgl. die Wiedergabe der Canones von Nicaea bei HEFELE, *Conciliengesch.* I, 1873, 376/431.

[5]) Vgl. oben S. 46,2.

Überlieferung über die Gnadengaben"[1]) (oder waren das zwei Schriften?), aber über ihren wohl gegen den Montanismus gerichteten Inhalt und ihre Form wissen wir nichts Sicheres zu sagen.[2]) Außerdem gehen allerlei uns erhaltene Traktate und Canones unter Hippolyt's Namen, unter anderen die schon genannten *Canones Hippolyti*.[3]) Daraufhin wird man mit Harnack u. a. sehr wohl als möglich annehmen können, daß irgendein Grundstock aller dieser unter Hippolyt's Namen gehenden Bestimmungen und Canones tatsächlich auf diesen bezw. seine Zeit zurückzuführen ist. Aber es ist daran zu zweifeln, daß ohne neue Funde sich die eventuellen *Canones Hippolyti* sicher bestimmen lassen. Von diesem unsicheren Boden aber führen uns zwei Kirchenordnungen zu sicherer Erkenntnis.

Die im griechischen Urtexte, aber auch in Übersetzungen erhaltene „*apostolische Kirchenordnung*"[4]) ist im wesentlichen eine literarische Weiterführung der *Didache*, doch noch geringeren Umfangs als jene, wohl um 300 (250—350?) in Ägypten oder Syrien entstanden, wohl zu dem Zwecke, an die Stelle der für die Gegenwart nicht mehr in allem passenden *Didache* moderne Vorschriften, aber mit apostolischer Autorität, zu setzen. Auch hier haben wir die charakteristische Erscheinung, daß moralische und kirchliche Vorschriften nebeneinandergestellt werden, meist in kurzen, knappen

---

[1]) „*περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις*"; vgl. dazu Achelis, TU 6,4, 1891, 269/80; Funk, *D. apostol. Konstitutionen*, 1891, 136/42; Bardenhewer, II, 515; Harnack, II, 501/5.

[2]) Es erscheint freilich nicht unmöglich, daß der mit Kap. 1 und 2 des 8. Buches d. apostol. Konstitutionen ziemlich identische Traktat *διδασκαλία τῶν ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων* (abgedr. Lagarde, Rel. iur. ant. Gr. 1ff) eine Fortbildung von Hippolyts Schrift ist, aus der man freilich das Original nicht herausschälen kann, so nach Harnack a. a. O. — Sieht man in der Angabe der Statue zwei Schriften, so gilt es bes. nach der *ἀποστολικὴ παράδοσις* zu suchen; die „ägyptische Kirchenordnung" (s. u.) will Schwartz (*Über die pseudoapostol. Kirchenordn.* 1910) mit ihr identifizieren, m. E. ohne zwingenden Beweis (vgl. meine Anzeige ThLBl 1911); aber hippolyteisches Gut kann sie sehr wohl enthalten; vgl. v. d. Goltz in SBA 1906 „*Unbek. Fragmente altchristl. Gemeindeordnungen*".

[3]) Vgl. über sie unten § 61,4.

[4]) Der verschieden überlieferte Titel ist unsicher, ursprünglich hieß er wohl „*κανόνες ἐκκλης. τῶν ἁγίων ἀποστόλων*", „*kirchliche Kanones der heiligen Apostel*"; Identifizierung der Schrift mit der von Rufin erwähnten „Duae viae vel iudicium secundum Petrum" ist wahrscheinlich. Ausg. d. A. K. z. B. von A. Harnack in TU 2, 1/2, 1884, 1893[2]; Bickell, *Gesch. d. Kirchenrechts*, I, 1843, 107/32; über Übersetzungen und Ausg. d. Schrift vgl. Bardenhewer, II, 268/9. — Vgl. Harnack, TU 2, 5, 1886; Chron. II, 484/8; Achelis, RE[3] I, 730/4; Funk, Kirchengesch. Abhdl. II, 236/51; Bardenhewer, II, 262/9.

Sätzen zunächst die Sittenvorschriften, die im engen Anschluß an das erste Stück der *Didache* (der Weg des Lebens!) den einzelnen Aposteln in den Mund gelegt werden. Und wenn der zweite Teil Vorschriften über Bischöfe, Presbyter usw., auch über die Beteiligung der Frauen an kirchlichen Diensten bringt, so kann es sich auch hier lediglich um Zusammenstellung und Redigierung bestehender und längst im Gebrauch befindlicher Vorschriften handeln, wenn es auch nicht gelingen kann, diese Quellen (mit Harnack) genauer zu fixieren; es handelt sich eben, das muß immer wieder betont werden, um gewachsene Literatur, die man gerade darum für apostolisch erklären konnte.

Im Gegensatze zu der wesentlich retrospektiven *„apostolischen Kirchenordnung"* ist die apostolische „Didaskalia", *„katholische Lehre der 12 Apostel und heiligen Schüler unseres Erlösers"* [1]), ein zwar noch an Vergangenes anknüpfendes, aber doch selbständigeres und damit weiterführendes literarisches Erzeugnis, das wir leider nicht mehr im griechischen Urtext (abgesehen von einigen Fragmenten und der Bearbeitung in den Const. apost. Buch 1—6) wohl aber in treuer syrischer Übersetzung ganz und jetzt auch teilweise in lateinischer Übersetzung haben. Der Verfasser kennt neben der Schrift und altchristlichen Schriften vor allem auch die *Didache*, hat sie auch freilich nur mäßig benutzt, aber diese Kirchenordnung ist schon im Umfang, aber auch im Inhalt weit über den Rahmen jener hinausgewachsen. Zwar entspricht es durchaus dem Aufbau jener, daß auch sie Fragen der Sittlichkeit, der Sitte, der kirchlich-rechtlichen Verhältnisse usw. zusammen behandelt. Aber wir finden hier weit spezialisiertere Anordnungen, welche sich auch auf die verschiedenen Stände (auch Witwen!) in der Gemeinde, Buße, Fasten usw. beziehen. Hinter dieser Schrift — das wird ganz deutlich — steht nicht bloß eine Entwicklung allmählich schriftlich fixierter Canones, die hier einfach zusammengestellt würden, sondern es stehen dahinter reale, konkrete Zustände einer bestimmten Gemeinde und zugleich die Persönlichkeit eines bestimmten individuell stark ausgeprägten Verfassers, der, wohl Bischof, eine wesentlich praktische Grundrichtung, aber auch eine nicht geringe literarische Kraft und

[1]) Die Fragmente des Urtextes bei HILGENFELD, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV², 1884, 75/86; Ausg. d. syrischen Übers. von BÖTTICHER (Lagarde) 1854; von GIBSON, 2 Bde., 1903 (mit engl. Übers.); Ausg. d. latein. Übers. v. HAULER, 1900 (dazu ZAHN, in NKZ 1900, 431/8); deutsche Übersetzung d. syr. Textes v. ACHELIS u. FLEMMING, TU 25,2, 1904. — Vgl. FUNK, Kirchengesch. Abhdl. III, 275ff; BARDENHEWER, II, 255/62; HARNACK, II, 488/501.

Gewandtheit besaß; seinen Namen werden wir wohl nie erfahren; denn er legte seine Bestimmungen den Aposteln in den Mund. In einem Winkel Syriens, in den die große Woge des kirchlichen Lebens nur wenig hinüberschlug, muß die *Didaskalia* entstanden sein; so wie sie uns vorliegt, kann sie nicht früher als in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. entstanden sein; HARNACK möchte ihre Urgestalt in die erste Hälfte des 3. Jahrh. setzen; sie habe dann in der zweiten Hälfte Zusätze erhalten. Ich wage keine Entscheidung; genug, die *Didaskalia* ist ein sehr wichtiger Punkt in der Entwicklung der Kirchenordnungen.

3. Die apostolischen Konstitutionen. Das 4. Jahrh. brachte eine gewaltige Entwicklung in Recht und Sitte der Kirche. So komplizierten sich die Verhältnisse der Sitte und des Rechtes in der mannigfachsten Weise. Und sie werden nur da einfacher und schlichter, wo man von der komplizierten Hierarchie zu einfachem, religiösem Leben sich zurückwandte, nämlich im Mönchtum. Für dies letztere ist charakteristisch eine kleine Schrift „*Zusammenstellung der Lehre an die Mönche*“[1]), die den Namen des ATHANASIUS trägt und nach neueren Forschungen auch tatsächlich auf die alexandrinische Synode von 362 zurückgeht, nur später überarbeitet wurde. Dieses „*Syntagma*“ geht im weiten Umfange auf die *Didache* zurück, als die einfachste Darstellung christlicher Sitte und christlichen Rechtes.

Aber die große Entwicklung ging andere Wege komplizierter Rechtsgestaltung, und diese ganze Entwicklung suchte um 400 ein Mann in Syrien (nach den Forschungen von FUNK) in einer großen griechischen, uns ganz erhaltenen Kirchenordnungssammlung zusammenzufassen, in den sog. „*apostolischen Konstitutionen*“[2]) oder „*Bestimmungen der heiligen Apostel*“, und zwar soll nach dem Werke selbst CLEMENS VON ROM[3]) der Vermittler dieser Bestimmungen der Apostel gewesen sein. Sittlichkeit, Sitte und Recht sollten hier zusammengefaßt werden, aber nicht eigentlich etwas Neues wollte der Verfasser schreiben, sondern er stellte zusammen, erweiterte und veränderte, was ihm die Vergangenheit übermittelt hatte. Auch hier

[1]) *σύνταγμα διδασκαλίας πρὸς μονάζοντας*: Ausg. M. gr. 28, 835–46; Sonderausg. v. BATIFFOL in Studia Patristica 2, 1890, 117/60; KATTENBUSCH, *D. apostol. Symbol* I, 277 ff; 319; LOOFS RE³, 2, 202.

[2]) „*διαταγαὶ* (oder *διατάξεις*) *τῶν ἁγίων ἀποστόλων*“, „constitutiones apostolicae“, beste Ausg. v. FUNK, Didascalia et Constitutiones apostolorum“, 2 Bde. 1906; deutsch in BKV. — Vgl. ACHELIS RE³, 1, 734/41; FUNK, *Die apostol. Constitutionen*, 1891; vgl. auch SCHWARTZ, unten § 61, 4 am Ende.

[3]) Vgl. oben S. 134.

darf also von einer „Verfasserschaft" des unbekannten Autors nur in sehr beschränktem Maße die Rede sein. Es handelt sich vielmehr um die Redaktion eines Sammelwerkes.[1]) Für die ersten sechs Bücher war die ziemlich wörtlich befolgte Vorlage die *Didaskalia*. Freilich mußte er an der Ausführung der *Didaskalia* die Stücke des Kultus und der Kirchenverfassung ändern, die dem gegenwärtigen Stande der kirchlichen Entwicklung nicht mehr entsprachen. Dann fügte er im 7. Buche zunächst die *Didache* an, oder vielmehr eine Erweiterung und Bearbeitung der *Didache* nach dem gegenwärtigen Stande des Kultus und der Verfassung. Und weiter bringt er eine größere Reihe von Danksagungen, Gebeten, Morgengebeten, Abendgebeten, Tischgebeten usw., auch ein Verzeichnis von Bischöfen, die von den Aposteln geweiht sind, schneit plötzlich herein. Auch dieser zweite Teil des 7. Buches muß unbedingt als eine Zusammenstellung schon vorhandener Gebetsformulare usw. angesehen werden. Im 8. Buche endlich, das durch seinen eigenartigen Inhalt immer das besondere Interesse der Forschung erregt hat, bringt der Verfasser drei Teile. Zunächst zur Einleitung eine Erörterung über die Gnadengaben offenbar als Unterbau für die folgenden liturgischen Bestimmungen; da das Stück auch wenig verändert selbständig überliefert ist, ist auch für dieses eine ziemlich wörtlich benutzte Quelle als sicher anzunehmen (ob Hippolyts Schrift *„über die Gnadengaben?"*).[2]) Dann folgt ein ganz eigenartiges Buch über Weihen, Ordination, Liturgie, Gebete usw., ein in sich zusammenhängendes kirchliches Ritual, durch seinen Inhalt und formal durch die Verteilung der Abschnitte an die Apostel zusammengehalten. Dieses Stück enthält vielleicht das Meiste an selbständiger, literarischer Arbeit des Verfassers, aber auch hier ist schließlich sehr viel aus Formularen der Liturgie seiner Zeit genommen, die gewiß auch schon schriftliche Aufzeichnung gefunden hatten, deren Bestimmung im einzelnen aber großen Schwierigkeiten unterliegt.[3]) Also auch hier im wesentlichen Fixierung eines Vorhandenen. Hier endigt nun wohl die Arbeit des Kompilators. Ein Anderer aus dem Kreise

[1]) Vielleicht verfaßte derselbe Mann auch die längere Rezension der Ignatius-Briefe (s. o. S. 143); vgl. Harnack TU 2, 2, 241/68; Zahn, *Ign. v. Ant.* 1873, 116/67; Funk, Kirchengesch. Abhdl., 1907, 298/310.

[2]) Vgl. oben S. 349f.

[3]) Die *„ägyptische Kirchenordnung"* und *„die Konstitutiones per Hippolytum"* halte ich mit Funk (gegen Achelis) für einen Auszug, nicht eine Quelle der *„Konstitutionen"*. Daher entspricht auch die folgende Darlegung der literarischen Abhängigkeitsverhältnisse den Auffassungen von Funk; es wird sich freilich nur relative Gewißheit über diese ganzen Verhältnisse gewinnen lassen; das liegt an dem Charakter dieser gewachsenen Literatur.

seiner Kirche, dem es daran lag, die Autorität der Konstitutionen zu einer geradezu kanonischen zu machen und sie dadurch allgemein einzuführen, fügte noch eine größere Reihe von Canones (85, nach anderer Zählung 84 oder 76) hinzu, meist kurze, sentenzenartige Verordnungen über Bischöfe, Kleriker usw. Auch dieser Verfasser erscheint wesentlich als Kompilator; 20 Canones können wir auf die Verordnungen der Synode von Antiochien vom Jahre 341 zurückführen. Als sicheres Eigentum dieses Verfassers wird man vielleicht nicht sehr viel mehr als den Schluß ansehen können, der eine Liste der Schriften des A. und N. T. bringt und unter sie die Konstitutionen zählt. So ergibt sich der literarische Charakter der Konstitutionen als Zusammenstellung und nur leise Fortbildung schriftlicher Quellen; sie stehen, wie ein guter Teil der kirchenrechtlichen Literatur überhaupt, wesentlich mehr unter dem Zeichen des Sammelns vorhandener Bestimmungen aus schriftlicher Überlieferung oder kirchlicher Praxis, als unter dem selbständiger literarischer Produktion. Der Prozeß der Fortbildung hat dann aber auch wieder die Konstitutionen in ihrer weiteren Geschichte ergriffen.

4. Bearbeitungen und Fortführungen der Konstitutionen und ihrer Teile. Während vor dem selbständigen Literaturwerke auch selbst in der alten Kirche der Bearbeiter eher noch Halt macht, liegt gerade in der Natur dieser Literatur die Fortbildung durch Bearbeitung entsprechend dem fortschreitenden Stande von Sitte und Recht, bezw. entsprechend den provinziellen oder lokalen Bedürfnissen. So erklären sich die Übersetzungen und Bearbeitungen der sechs ersten Bücher der Konstitutionen in arabischer koptischer?) und äthiopischer Sprache[1]), vor allem aber die Literatur, welche sich an das wichtigste, das 8. Buch, angeschlossen hat. Es sind 1. die in Bruchstücken erhaltenen griechischen sog. „*Constitutiones per Hippolytum*“ oder „Epitome“[2]), ein zum größten Teil wörtliches Exzerpt

[1]) Jene 6 Bücher, also die überarbeitete „apostolische“ Didaskalia, wurden wahrscheinlich erst ins Arabische, davon wohl ins Koptische und davon ins Äthiopische übersetzt; davon haben wir die arabische und die äthiopische „Didaskalia“; die arabische Didaskalia bisher noch ungedruckt, Stücke des Urtextes bei Pell-Platt s. u. XIII IV und in deutscher Übersetzung bei Funk, *Die apostol. Konstitutionen* 1891, 207/42; die äthiopische „Didaskalia“ bis Kap. 22 im Urtext und englischer Übersetzung, hrsg. von Th. Pell Platt, *The Ethiopic didascalia*, London 1834. — Vgl. Achelis, RE³, 1, 740; Funk, *Kirchengesch. Abhdl.* 3, 1907, 350/62.

[2]) Ausg. der Fragmente bei Funk, *Didascalia et const. ap.*, 1906 u. Lagarde, *Rel. iur. eccl. ant. gr.* 1856, 1ff. — Vgl. Achelis TU 6, 4, 1891; ZKG 15, 1895, 1ff; Schwartz a. a. O.; Funk, *d. 8. Buch der apost. Constit. etc.* 1893; ders., Kirchengesch. Abhdl. 3, 1907, 64ff., 381ff.

aus dem 8. Buche der apost. Konst., ca. 425 entstanden; 2. die sog. „*ägyptische Kirchenordnung*“[1]) (im griechischen Urtexte fast ganz verloren, aber in Übersetzungen bezw. Überarbeitungen erhalten), die wahrscheinlich um 450 entstanden, ebenfalls aus dem 8. Buche der apost. Konst. unter Vermittlung der *Constitutiones per Hippolytum* herzuleiten ist; 3. das im griechischen Urtexte verlorene, aber in orientalischen Übersetzungen erhaltene „*Testament unseres Herrn*“[2]), eine wohl ca. 475 in monophysitischen Kreisen Syriens entstandene, sehr durchgreifende Bearbeitung und Erweiterung der *ägyptischen Kirchenordnung*, eingekleidet in Prophezeiungen und Anordnungen Jesu selber; auch diese Einkleidung geht wohl auf eine frühere selbständige Schrift zurück. 4. Nach 500 hat dann ein Unbekannter die „ägyptische Kirchenordnung“ zu den im griechischen Urtexte verlorenen, wohl aber in orientalischen Übersetzungen uns erhaltenen „*Canones Hippolyti*“[3]) umgearbeitet, die im vorliegenden Texte deutlich die fortgeschrittene Entwicklung in Recht und Sitte wiederspiegeln.

Auch die genannten 85 „*apostolischen Canones*“ des 8. Buches der „apost. Konst.“ haben ihre Nachgeschichte gehabt, nicht nur im Abendlande[4]), sondern auch im Morgenlande.[5]) Das Beispiel der in acht Büchern zusammengestellten „apost. Konst.“ hat in Syrien und im Verfolg davon auch in Ägypten ähnliche Rechtssammlungen in acht Büchern hervorgerufen, wo dann die „apostolische Kirchenordnung“, die „ägyptische Kirchenordnung“ und eine Bearbeitung jener „apostolischen Canones“ zusammengestellt wurden; so entstanden *zwei*

[1]) Ausg. eines griech. Bruchstücks v. Funk in ThQ. 75, 1893, 664/6, latein. Stücke von Hauler, *Did. apost. fragm. Veron. lat.* T, 1900, 101/21, der äthiop., arab., saidischen Form mit engl. Übers. von Horner, *The Statutes of the apostles etc.* 1904; deutsche Übers. d. äthiopischen und des südägypt. Textes bei Achelis TU 6, 4, 1891. — Vgl. dazu die Arbeiten in vor. Anm.

[2]) Ausg. der syr. Übers. von Rahmani, Mainz 1899 (mit latein. Übers.); latein. Stücke bei James, *Apocrypha anecdota* 1893, 151/4; vgl. auch Arendzen JThSt 2, 1901, 401/16. — Vgl. Funk, „*Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, 1901.

[3]) Ausg. v. Haneberg, 1870, vgl. auch Funk, Didascalia et constitutiones apost. 1906, II XXV/XXVIII, deutsch bei Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* 1900, 193/230. — Vgl. Achelis TU 6, 4, 1891; Bardenhewer, *Patr.*[3] 325; Harnack II, 501/17 (hier Literatur bis 1904, S. 502/3); Bardenhewer II, 541/3; Funk, Th. Quartalschr. 1905, 203 f.

[4]) Dort übersetzte 50 von ihnen Dionysius Exiguus ins Lateinische, vgl. unten § 62.

[5]) Die apostol. Can. in syr. Text bei Mai, *Script. vet. nova. collectio* 10, 1838, 1, 175/84, 8/17 (mit latein. Übers.); ein anderer syr. Text bei Lagarde, *Rel. iur. eccl. ant.*, 1856, 44/60; dieselben in nordägypt. Texte bei Tattam, *The apostolical Constitutions*, 1848, 173/214 (mit engl. Übers.), in südägypt. Texte bei Lagarde, *Aegyptiaca*, 1883, 209/38; in äthiop. Texte bei Fell, *Canones apost. aeth.*, 1871 (mit latein. Übers.). — Vgl. Bardenhewer, *Patr.*[3], 325 f.

einander ähnliche große Rechtsbücher der monophysitischen Kirche Syriens und der großen monophysitischen ägyptischen Kirche.[1]

Vgl. bes. E. SCHWARTZ, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Straßburg 1910, der aber m. E. die Funksche Auffassung nicht erschüttert hat.

§ 62. Canonensammlungen.

In den behandelten Kirchenordnungen, die alle mit dem Anspruch auftreten, der apostolischen Zeit zu entstammen, ist ein gut Teil der nach rechtlicher Fixierung strebenden Vorschriften des Glaubens, der Sitte, des Kultus niedergelegt. Aber die Träger der ganzen weiteren kirchlichen Rechtsentwicklung wurden mehr und mehr nicht diese geschlossenen Kirchenordnungen, sondern die immer mit der Zeit fortschreitenden Beschlüsse der Synoden und die Dekrete der Bischöfe, insbesondere des römischen Bischofs.[2] Der Versuch, eine literarische Geschichte der Schriften zu geben, welche die Willensentscheidungen von Synoden, Provinzial- und allgemeinen Synoden, von Bischöfen usw. in Synodalakten, Synodalbriefen, Canones, Dekretalen, Briefen der Bischöfe und Päpste usw. enthalten, kann hier nicht gemacht werden, zumal 1. für die ersten Jahrhunderte das Material nur äußerst spärlich ist, dann aber 2. durchaus das inhaltliche Element die Geschichte dieser Beschlüsse und Entscheidungen beherrscht.[3] Dabei

[1]) Vgl. über beide BAUMSTARK, *Überlieferung und Bezeugung der διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* in „Röm. Quartalschr." 14, 1900, 1/45. — Über Canones des Athanasius, die in kopt. und arab. Übersetz. existieren und von d. Herausg. für echt, der Zeit ca. 370 entstammend, gehalten werden, vgl. RIEDEL u. CRUM, *The canons of Athanasius* (Text mit engl. Übers.), London 1904.

[2]) Unter den Dekreten der römischen Bischöfe erscheint als eins der folgenreichsten das sog. *decretum de libris recipiendis et non recipiendis*, das auf den Papst Gelasius I. (492/6) zurückgeführt wird; das decretum hat a parte potiori jenen Namen erhalten, da es in seinem 5. Stück den ersten „Index verbotener Bücher" enthielt, wo CLEMENS VON ALEXANDRIEN, TERTULLIAN und andere, auch mit einer Beschränkung ORIGENES verboten werden. Es handelt sich auch hier um eine Zusammenstellung zum Teil älterer Stücke vom Jahre 382; aber es ist immerhin möglich, daß der Hauptteil des Index tatsächlich durch Gelasius I. 496 proklamiert wurde. — Ausg. d. decretum de libr. rec. v. THIEL, 1866 u. bei PREUSCHEN, *Analecta* 1893, 147 ff; 1909/10². — Vgl. FRIEDRICH in S. B. Münch. Ak. 1888, I, 54/86; REUSCH, *Der Index* I, 1883; ZAHN GK 2, 1, 1890, 259/67; KOCH, *D. hl. Faustus v. Riez*, 1895, 58 ff. — Über Gelasius I. vgl. MIRBT, RE³, 6, 473/5 und oben S. 51.

[3]) Vgl. die Zusammenstellung der Canones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien nebst den apostol. Canones von LAUCHERT in Krügers Quellens. I, 12 (2 M.); vgl. auch größere Sammlungen, z. B. TURNER, Eccl. occid. mon. antiquiss. 2, 1 „*Concilia Ancyritianum et Neocaesariense*, Oxford 1907; SCHULTESS, *Die syr. Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Abhdl., Gött. Ges., N. F. 10, 2, 1908; dazu E. SCHWARTZ, *Die Konzilien d. 4. u. 5. Jahrh.* in Histor. Zeitschr. 104, 1/37.

ist dann vor allem das eine zu beachten, daß seit den Zeiten CONSTANTIN DES GROSSEN die Wege, die die schriftliche Fixierung kirchlicher Beschlüsse ging, hinsichtlich Form und Inhalt stark zusammenflossen mit der Gesetzgebung der Kaiser und überhaupt mit dem Gange des weltlichen Rechtes. Der codex Theodosianus[1]) von 438, von Theodosius II. publiziert, der codex Justinianeus[2]) von 534 und die novellae Justiniani[3]) enthielten auch die Verordnungen der Kaiser hinsichtlich der Kirche, und der Einfluß der staatlichen Gewalt auf die kirchliche Gesetzgebung des 4. und der folgenden Jahrhunderte ist ja bekannt. Sonach ist die literarische Geschichte der rechtlichen Literatur der nachkonstantinischen Periode der Verschmelzungsprozeß christlicher und weltlicher, kirchlicher und kaiserlicher Rechtsformen und Rechtsnormen. Typisch für diesen Prozeß ist die ca. 394/5 entstandene, durchaus apologetisch interessierte *lex dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio*[4]), die ein Unbekannter in 16 Titeln verfaßte, um zu zeigen, wie mosaisches und römisches Recht in bezug auf die wichtigsten Vergehen zusammenstimmen. Er benutzte zu dem Zwecke römische Juristen, codices, Bestimmungen usw. Und man sieht so deutlich, wie der Verschmelzungsprozeß sich anspinnt, wie römisch-rechtliche Bestimmungen ihren Einzug halten in das kanonische Recht.

Das Bedürfnis, die einzelnen Canones der Kirche zu einer Art Gesetzeskodex für die Kirche zusammenzustellen, hat die *Canonen- und Dekretalensammlungen* hervorgerufen, die dann aber auch manche andersartige Elemente, als die des römischen Rechtes, an sich zogen.

So muß bereits vor 451 ein griechischer *codex canonum* zusammengestellt sein, der eine größere Reihe von Canones von Synoden des 4. Jahrh. enthielt, und der auf dem Konzil von Chalcedon 451[5]) gebraucht wurde. Aber das war nicht die einzige Sammlung und wahrscheinlich nicht die älteste; wir werden daher vermutungsweise den Beginn dieser Canonensammlungen bereits in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ansetzen dürfen. In der Folgezeit haben jedenfalls nicht bloß eine, sondern mehrere derartige griechische, aber untereinander differierende Sammlungen existiert.

---

[1]) Ausg. v. GOTHOFREDUS, 6 Bde., 1665; v. MOMMSEN u. P. MEYER, 2 Bde., 1905. — Vgl. TEUFFEL-SCHWABE, 1890[5], 1178/80.

[2]) Ausg. v. GOTHOFREDUS 1624; v. P. KRÜGER, 1895. — Vgl. TEUFFEL-SCHWABE, 1267.

[3]) Ausg. v. ZACHARIAE VON LINGENTAL, 1881. — TEUFFEL-SCHWABE, 1270.

[4]) Ausg. v. MOMMSEN, Collectio librorum iuris anteiustiani 3, 1890, 136ff. — KIPP, Gesch. der Quellen des römischen Rechts, 1903[2], 132ff; PAULY-WISS., Realenc. 4, 367f; SCHANZ, IV, 327/30 und besonders FRANZ TRIEBS, *Studien zur lex dei.* 1./2. Heft. Freiburg i. B. 1905/7.

[5]) Vgl. MANSI, concil. coll. Bd. 6/7.

Die älteste uns erhaltene Sammlung von Canones geht auf JOHANNES III. SCHOLASTIKUS[1]) zurück, der 565/77 Patriarch von Konstantinopel war und noch als antiochenischer Presbyter eine *συναγωγὴ κανόνων*[2]) zusammenstellte in 50 Abschnitten, aber nicht mehr — das ist literargeschichtlich ein sehr wichtiger Übergang — roh die einzelnen Canones aneinanderreihend, sondern sie systematisch zusammenstellend aus den apostolischen Canones, Konzilscanones und Stücken aus BASILIUS. Als Patriarch erweiterte er dann diese Sammlung vor allem durch Hinzufügung der kirchlichen Gesetzgebung JUSTINIANS in Gestalt eines Auszugs aus dessen „*Novellen*" in 87 Kapiteln.[3]) Daraus entstand dann bald nachher von andrer Hand der erste *Nomokanon*[4]), d. h. eine Zusammenstellung von Canones der Kirche und Gesetzen (*νόμοι*) der Kaiser, die Kirche betreffend. Es war eine eigentümliche, für die Folgezeit wichtige Kombination, welche im 7. Jahrh. in einem neuen, in 14 Titel eingeteilten *Nomokanon*[5]) nachgeahmt wurde, den dann PHOTIUS[6]), der Patriarch von Konstantinopel, im Jahre 883 vielleicht überarbeitete und der dann, für die griechische Kirche des Mittelalters mannigfach verändert, große Bedeutung gewann.

Das Interesse des Abendlandes an den allgemeinen Konzilien brachte es mit sich, daß ihre Beschlüsse großenteils in das Lateinische übersetzt wurden. So entstanden bereits im 5. Jahrh. lateinische Übersetzungen von Canonensammlungen bezw. besondere Sammlungen von griechischen Canones, die in das Lateinische übersetzt waren. Während wir diese Übersetzungen bereits bis in die erste Hälfte des 5. Jahrh. verfolgen können, gelangte zu der größten Bedeutung die Sammel- und Übersetzungsarbeit des Mönches DIONYSIUS EXIGUUS[7]), der in zweifacher Redaktion um 500 lateinische Synodalcanones zusammenfaßte; die zweite Redaktion ist uns vollständig erhalten.[8]) Er über-

[1]) Vgl. über ihn KRÜGER, RE[3] 9, 319f; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 493f.

[2]) Ausg. v. N. JUSTELLUS *Bibliotheca iuris Can. Vet.* 2, Paris 1661, 499/602 (hier Abdruck der erweiterten Ausgabe); Joh. Schol. erwähnt noch eine ältere Kanonsammlung in 60 Titeln.

[3]) Ausg. dieses Auszugs bei PITRA, Juris eccl. Graec. hist. et mon. II, 1868, 385/405.

[4]) Ausg. bei JUSTELLUS a. a. O. II, 603 72; dazu Pitra a. a. O. 416/20.

[5]) Ausg. M. gr. 104, 975/1218; von Pitra, ib. 433/640. — Vgl. Z. v. LINGENTHAL, *Die griech. Nomocanones*, 1877; derselbe, *„Über d. Verf. und die Quellen der Nomoc. in 14 Titeln*, 1885.

[6]) Vgl. oben S. 293,13; KRUMBACHER[2], 521.

[7]) Dionysius, lebte 500/40 als Mönch in Rom, als Freund und Genosse Cassiodors, vor allem fleißiger Übersetzer aus dem „Griechischen" und Sammler der Überlieferung. — Vgl. ACHELIS, RE[3] 4, 696/8; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 538f.

[8]) Ausg. M. l. 67, 139/230.

setzte zunächst die 50 ersten der „apostolischen Canones" und leitete damit seine Sammlung ein, die dann von den Canones von Nicaea bis zu den Canones von Chalcedon von 451 führte und auch originallateinische Canones enthielt. Die griechischen Canones allein gab er dann später noch gesondert heraus mit lateinischer Übersetzung.[1]) Um 510 veranstaltete er eine Sammlung päpstlicher Dekretalen aus dem 4. und 5. Jahrh.[2]), die, mit der zweiten Redaktion der ersten Kanonsammlung zu der *„Dionysiana collectio"*[3]) verbunden, ein vielgebrauchter Rechtskodex der Kirche wurde, der im Laufe der Zeit noch durch neue Canones, wie auch durch neue päpstliche Dekretalen vermehrt wurde. Fehlte der Sammlung des DIONYSIUS die systematische Ordnung, so rief das Bedürfnis der Übersichtlichkeit und unmittelbaren Anwendbarkeit ebenfalls im Abendlande systematische Zusammenstellungen hervor, wie sie JOHANNES III. SCHOLASTIKUS im Orient verfaßt hatte. Der Afrikaner FULGENTIUS FERRANDUS[4]) verfaßte zu diesem Zwecke (ca. 540) in 232 Kapiteln die systematische *„breviatio canonum"*[5]) und um 690 (?) der afrikanische Bischof (?) CRESCONIUS[6]) weniger systematisch in 301 Titeln die *„concordia Canonum"*.[7]) Und drüben in Spanien stellte der Erzbischof MARTIN VON BRACCARA[8]) († ca. 580) die 84 *„capitula Martini"*[9]) zusammen über den Klerus und die Pflichten und Vergehen der Laien, Exzerpte aus den Canones abendländischer und morgenländischer Synoden. — Das war alles das große kirchenrechtliche Erbe an das Mittelalter.

v. SCHULTE, *Canonen- und Dekretensammlungen* in RE[3] 10, 1ff und FRIEDRICH MAASSEN, *Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechtes im Abendlande.* Bd. I. Graz 1870.

§ 63. Liturgien und liturgische Gebete.

1. Allgemeines. Das Gebet als persönlicher individueller Ausdruck des Glaubens hat an sich keinerlei Verhältnis zur Literatur.

[1]) Diese auf Befehl des Papstes Hormisdas (514/23) veranstaltet, ist bis auf die Vorrede verloren, vgl. MAASSEN, *Gesch. d. Quellen etc.* I, 1870, 107 u. Beil. XIX D.

[2]) Ausg. M. l. 67, 231/316.

[3]) Der Text also M. l. 67, 139/316. — Vgl. MAASSEN, ib. 422/40, 960/5.

[4]) Fulg. Ferrandus, † vor 547, Schüler des Fulgentius v. Ruspe, 523 Diakon in Karthago. — Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[2] 533; KRÜGER, RE[3] 6, 315f.

[5]) Ausg. M. l, 67, 949/62; vgl. MAASSEN, ib. 799/802.

[6]) Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[2] 553; v. SCHULTE, RE[3] 10, 4.

[7]) Ausg. M. l. 88, 829/942; vgl. MAASSEN, ib. 806/13.

[8]) Vgl. oben S. 240, 1.

[9]) Ausg. MANSI, Conc. coll. 9, 845ff; von BRUNS, *Can. apost.* 2, 43ff. — Vgl. MAASSEN, ib. 802/6; SEEBERG, RE[3] 12, 386; v. SCHULTE, RE[3] 10, 5.

Aber es kann literarisch werden, wenn es fixiert und als Formular für die Gebete anderer und einer Gemeinschaft gebraucht wird. Und so kann auch das Gebet, insonderheit das gottesdienstlich fixierte liturgische Gebet direkt eine literarische Entwicklungsgeschichte haben. So kann man von einer literarischen Entwicklungsgeschichte liturgischer Gebete und dann auch ganzer Liturgien reden. Freilich — und das ist auch hier äußerst wichtig — handelt es sich um „gewachsene" Literatur, die sich nur selten an ganz bestimmte Namen knüpft, und wir haben immer mit dem Verdacht zu rechnen, daß das, was wir als schriftliches Formular vor uns haben, nicht die erste literarische Fixierung darstellt. Was an Liturgien fixiert wurde, hat als Ganzes oder in seinen Teilen meist schon eine lange unliterarische Geschichte in der Praxis hinter sich. Die Sache aber kompliziert sich noch dadurch, daß die wohl frühestens seit dem 3. Jahrh. einsetzende Auffassung des Gottesdienstes als eines Mysteriums in der sog. Arkandisziplin schriftlicher Fixierung von Liturgien und Gebeten hindernd in den Weg trat. Liegt schon in dieser Arkandisziplin, der Auffassung der christlichen Wahrheit als eines den Gläubigen und nur ihnen geoffenbarten, göttlichen Mysteriums, zwar nicht eine direkte Übernahme, aber doch eine Einwirkung antiken Geistes und antiker Kultur auf das Christentum vor, so wird sich auch immer wieder fragen, wie weit diese liturgischen Gebetstexte vor allem nach ihrer formalen Seite unter einem gewissen Einflusse antiken gottesdienstlichen Lebens gestanden haben, wie auch die Frage nach dem Einflusse jüdischer Gebete immer wieder gestellt werden muß.[1]) Hier wird weitere Forschung noch einzusetzen haben, etwa im Sinne der Arbeit von SCHERMANN[2]), der zahlreiche Parallelen zwischen Stücken des Gemeindegebetes im 1. Clemensbriefe und Zauberpapyris aufdeckte, ohne daraus den Schluß auf direkte literarische Abhängig-

[1]) Hierfür vgl. besonders v. d. GOLTZ, *Tischgebete und Abendmahlsgebete*, TU 29, 2b. 1906; eine kleine Zusammenstellung „altjüd. liturgischer Gebete" bietet STÄRK in LIETZMANNS kl. Texte, Heft 8, 1910 (1,00 M.).

[2]) SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Clemensbriefe*, TU 34, 2b, 1909; doch vgl. die Kritik von v. d. GOLTZ, ThLZ 1910, 102 5. — Sehr interessant ist auch die Entdeckung, daß eine eben herausgekommene Sammlung altchristlicher Gebete (Schmidt u. Schubart, *Altchristl. Texte* in Berliner Klassikertexte 6, 1910, 110ff.) unverändert zwei heidnische Gebete aus dem Poimandres übernommen hat; vgl. darüber REITZENSTEIN u. WENDLAND in NGW 1910, 324ff. u. SCHMIDT in ThLZ 1910, 829. — Vgl. auch SKUTSCH, *Ein neuer Zeuge der altchristl. Liturgie* (Firmicus Maternus!) im Archiv für Relwiss. 1910, 291 305 u. WENDLAND a. a. O.

keit zu ziehen; gerade auf diesem Wege wird sich dann erst recht deutlich auch die literarische Eigenart christlicher Gebetstexte herausheben.

2. Die ältesten liturgischen Texte. Das „*Vaterunser*" ist liturgisches Gebet geworden, es war es nicht von vornherein. Wenn es auch in seiner Formulierung (Matth. 6, 10—14; Luk. 11, 2—4; die Texte schwanken leise, ohne daß wir anzunehmen haben, daß wir nicht im wesentlichen die Worte Jesu vor uns haben[1]), sehr prägnant, in der Knappheit und Einfachheit auch aus unmittelbarem künstlerischen Empfinden herausgeboren ist, ist es in keiner Weise als Gebetsformel für seine Gemeinde von Jesus ihr gegeben. So, nicht dem Wortlaute, aber dem Sinne und Geiste nach, sollte gebetet werden. Es ist daher sehr wohl möglich, daß an diese Art des Gebetes immer wieder das individuelle Gebet in allen Zeiten anknüpfte, aber literarischer Ausgangspunkt der liturgischen Gebete der Christenheit konnte das Vaterunser nicht sein und ist es nicht gewesen. Wie groß ist doch der Weg von dem Vaterunser über mancherlei neutestamentliche Gebete[2]) zu dem ersten liturgischen Gebete, das wir kennen, dem großen *Fürbittengebete*, das offenbar auf Grund der römischen Gemeindepraxis der *1. Clemensbrief*[3]) (ca. 96) uns in Kap. 59/61[4]) überliefert. Hier ist literarische Form, ja Kunstform — das gottesdienstliche Bedürfnis hat literaturbildend gewirkt — eine Form, in der alttestamentliche jüdische Reminiszenzen sich merkwürdig mischen mit vielem, was durchaus griechisch-hellenistisch anmutet. Zu einer eigentümlichen schlichten Größe führen uns sodann die *Gebete*[5]) *der Zwölfapostellehre*[6]), welche, mag selbst die Didache dem 2. Jahrhundert entstammen — diese Gebete ent-

---

[1]) Harnack, S. Ber. Berl. Ak. 1904, 1, 195/208 (Urform des Herrengebetes das πάτερ und die 4./6. Bitte); Spitta, Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 9, 1904, 333/45; Hoennicke, NKZ 1906, 57/67, 106/20, 169/80; Haussleiter, RE³ 20, 431/45.

[2]) Vgl. die Aufzählung bei v. d. Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901, 328.

[3]) Vgl. oben S. 134/6.

[4]) Text auch bei v. d. Goltz, ib. 329f; deutsche Übers. bei Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, 1908², 308/313. — Vgl. Schermann, TU 34,2b, 1909 (oben S. 360,2); v. d. Goltz, ib. 192/207.

[5]) Text auch bei v. d. Goltz, ib. 331f; deutsch bei Zahn, ib. 313/8. — v. d. Goltz, 207/32; Schermann, *Die Gebete der Did. Kap. 9 u. 10*, 1907; Drews, ZNTW 1904, 74ff; Klein, ib. 1908, 132/46.

[6]) Vgl. oben S. 346,3.

stammen natürlich der vorhandenen kirchlichen Praxis[1]) — uns sehr wohl hoch hinauf in das 1. Jahrh. führen können. Man wird vor allem an jüdische Einflüsse für die Gestaltung dieser Gebete denken müssen.[2])

Die Zeit vom Anfange des 2. Jahrh. bis weit hinein in das 4. Jahrh. ist für die literarische Fixierung liturgischer Stücke für uns so ziemlich Terra incognita mit nur einigen erhellten Stellen. Daß eine Masse des Gutes späterer fixierter großer Liturgien in dieser Zeit entstanden ist, ist sicher.[3]. Aber es läßt sich im einzelnen Falle schwer sagen. Was waren die Gebetsbücher christlicher Priester, von denen Celsus[4]. berichtet? Einige Origenesgebete haben liturgischen Klang[5]; das erste Kapitel von NOVATIANS[6]. *de trinitate*[7]) (um 250) zeigt in Form und sprachlichem Charakter liturgisches Gepräge. Vor allem haben wir neuerdings die von WOBBERMIN herausgegebenen *Gebete*[8]. welche unter dem Namen des ägyptischen Bischofs SERAPION VON THMUIS[9] († nach 362), eines Freundes des Athanasius, gehen, ein *Euchologium* (Gebetssammlung), von dem jedenfalls einzelne Stücke sehr gut dem 3. Jahrh. entstammen können. So müssen wir jedenfalls voraus-

---

[1]) Sollte bei der Lösung des Rätsels der Didachegebete nicht auch diese literaturgeschichtliche Betrachtung, die berücksichtigt, daß es sich hier um längst vorhandene nur vom Verfasser eingefügte Gebetstexte handelt, stärker herangezogen werden müssen? Denn, daß das Dankgebet in Did. 10 ursprünglich nur vor dem Abendmahlsgenuß gesprochen sein kann, scheint mir (mit ZAHN, vgl. bes. FGK 3, 293ff) sicher. So würde ich nun weiter in Did. 9 u. 10 lediglich ursprüngliche Dubletten für dieselbe sakramentale Feier erkennen, die erst die Überlieferung zusammengeschoben hat. Für die Auffassung der Didache selber blieben dann freilich noch mehrere Möglichkeiten übrig.

[2]) Vgl. v. d. GOLTZ, TU 29, 2b, 1905.

[3]) Vgl. z. B. DREWS, *Unters. über die sog. klem. Liturgie*, 1906; für die Gesch. d. Gebets in dieser Zeit vgl. v. d. GOLTZ, *Das Gebet etc.* 241ff; dazu derselbe in ZKG 27, 1/51; derselbe, ib. 30, 352/61.

[4]) Nach ORIGENES, gegen Celsus 6, 40 (Bücher mit Namen von Dämonen und Zauberformeln); ein paar christl. Orakelgebete und Amulette bei LIETZMANN, kleine Texte, Heft 14, 28/30.

[5]) Hom. 2 in Ps. 37 am Ende und Hom. 14 in Jerem. 14; vgl. RIETSCHEL, *Liturgik*, 1, 237.

[6]) Vgl. oben S. 47,2.

[7]) In seiner rhythmischen Form abgedruckt bei JORDAN, *Rhythmische Prosatexte aus der ältesten Christenheit*, 1905, 6/8 (0,60 M.). — Vgl. DREWS, *Untersuch. über die sog. klementinische Liturgie*, 1906, 107/22.

[8]) TU 17, 3b, 1899; neue Ausg. v. FUNK, *Didascalia* etc. 1906, 2, 158ff. — Vgl. dazu v. d. GOLTZ, *Das Gebet*, 225/8; DREWS in ZKG 20, 1900, 291ff., 415ff.; BAUMSTARK in Röm. Quartschr. 18, 1904, 123ff.

[9]) Vgl. oben S. 293,6.

setzen, daß diese Jahrhunderte eine Zeit reichen Werdens liturgischer Texte, aber auch ihrer schriftlichen, freilich der großen Öffentlichkeit entzogenen Fixierung waren.

3. Die großen literarisch fixierten Liturgien.[1]) Diese ganze Entwicklung sehen wir zum ersten Male einen literarischen Niederschlag in einer ausgeführten Liturgie finden in dem 8. Buche (vgl. auch das 2.) der oben behandelten *apostolischen Constitutiones*[2]) (ca. 400) bezw. in der diesem Buch als Quelle dienenden schriftlich fixierten Liturgie, einer Liturgie, die von der größten literarischen Bedeutung für die Folgezeit wurde.[3]) Dieser Liturgie steht die nahe, die dann von BASILIUS DEM GROSSEN[4]) († 379) und CHRYSOSTOMUS[5]) († 407) fortgebildet wurde, aber die vorhandenen, unter deren Namen gehenden Liturgien[6]) sind mindestens sehr stark überarbeitet. Mehr und mehr hat dann die sich ausbildende *byzantinische Liturgie* den Einfluß anderer Liturgien zurückgedrängt.[7]) Aber eine literarische Entwicklungsgeschichte aller dieser Liturgien, soweit sie uns in schriftlicher Form überliefert sind, die Altes und Jüngeres miteinander mischen (sog. griechische *Liturgie des Jakobus*[8]), syrische *Liturgien des Jakobus,* alexandrinische *Liturgien des Markus*[8]), mehrere koptische, abessinische, nestorianische Liturgien u. a.), ist bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung ein desiderium für die Zukunft.[9])

[1]) Das allmähliche Werden der Liturgie im 2./4. Jahrh. veranschaulicht sehr hübsch die Textauswahl von LIETZMANN, kl. Texte, Heft 5, 1909[2] (0,30 M., enthält d. Pliniusstelle, die Stücke aus Didache, Justin, Apost. Const., Cyrill v. Jerusalem).

[2]) Vgl. oben S. 352,2; zu dem Buch 1—7 zugrunde liegenden Liturgietypus vgl. BAUMSTARK in Or. Christ. 7, 1907/9, 388/407.

[3]) Ausg. dieser „klementin. Liturgie" im 8. Buche der apostol. Const. v. LIETZMANN, kl. Texte, Heft 61, 1910 (0,80 M.).

[4]) Vgl. oben S. 43,1.

[5]) Vgl. oben S. 43,5.

[6]) Ausg. M. gr. 31, 1629/78 (sog. Basiliusliturgie); neue Ausg. v. Robertson, 1894; BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, I, 1896; deutsch in BKV; slavisch und deutsch v. Maltzew, 1890. — Vgl. PROBST, *Die Liturgien des 4. Jahrh.* 1893, 377/412. — Ausg. d. sog. Chrysostomusliturgie von DE MEESTER, Rom 1907, auch M. gr. 63, 901/22; deutsch in BKV (eine ganz andere äthiopische Chrysostomusliturgie, hrsg. von DILLMANN, 1866; vgl. auch unten BAUMSTARK.) — Vgl. BRIGHTMAN a. a. O.; PROBST, *Die antiochenische Messe*, ZKTh 7, 250ff; ROBERTSON, *The divine Liturgies of Chrys. and Basil.* 1894; *Χρυσοστομικά* 1908, 2, 245 ff.

[7]) Vgl. die Texte der „konstantinopolitanischen Meßliturgie vor d. 9. Jahrh." zusammengestellt von BAUMSTARK in LIETZMANNS kl. Texte, 35, 1909 (0,40 M.); auch derselbe, *Die Messe im Morgenland*, 1906.

[8]) Deutsch in BKV; griech. Text bei SWAINSON, *The greek liturgies*, Cambridge 1884 u. BRIGTHMAN, *Lit. eastern a. western*, I, Oxford 1896.

[9]) Vgl. RIETSCHEL, *Liturgik* I, 275/7, 289ff.

Wie der Gottesdienst des Abendlandes eine eigenartige selbständige Entwicklung zeigt, so haben auch die abendländischen Liturgien ihre eigenartige literarische Geschichte vor allem durch die von Rom sich herleitende Beeinflussung. Diese literarische Entwicklungslinie ist dabei sehr stark von provinziellen und oft gar lokalen Einflüssen betroffen. Auch hier ist eigentlich alles unsicher, vor allem, von wem und aus welcher Zeit die einzelnen Stücke stammen. Es ist gewachsene Literatur. Ich nenne hier die wichtigsten erhaltenen Liturgien, aber wir haben zu selten die Sicherheit, in dem überlieferten Texte auch den ursprünglichen Wortlaut zu haben. Zunächst für Rom: das *Sacramentarium (Meßbuch) Leonianum*[1], auf Papst LEO I.[2] (440—461) zurückgeführt, aber tatsächlich erst aus dem 6. oder 7. Jahrh.; man meint, es sei eine Privatsammlung mit älteren Bestandteilen, jedenfalls das älteste erhaltene Meßbuch. Dann das *Sacramentarium Gelasianum*[3] auf den Papst GELASIUS I.[4] (492—496) zurückgeführt; GELASIUS hat nun zwar ziemlich sicher einen Anteil an der Geschichte der römischen Liturgien, aber seinen Anteil sicher näher zu bestimmen, ist bisher nicht gelungen, und der vorliegende Text wird wohl nicht früher als im 6. oder 7. Jahrh. entstanden sein. Das SACRAMENTARIUM GREGORIANUM[5] endlich will auf den Papst GREGOR I.[6] (590—604) zurückgehen; nun hat GREGOR zweifellos an der Weiterentwicklung der römischen Liturgie ebenfalls Anteil, aber dies, übrigens in verschiedenen Rezensionen vorliegende, Sacramentarium kann jedenfalls nur mittelbar auf GREGOR zurückgeführt werden und wird wohl in dieser Form dem 8. Jahrh. angehören.

Wir würden schon in das beginnende Mittelalter hinabsteigen müssen, wenn wir die weitere literarische Entwicklung der Liturgien

[1]) Ausg. v. MURATORI, *Liturgia Romana vetus*, Venedig 1748; von FELTOE, Cambridge 1897. — Vgl. BUCHWALD, *Das Sacr. Leon. und s. Verh. zu den beiden anderen Sakramentarien*, Weidenauer Stud. II, 1908, 185/252; RULE, im Journ. of th. Stud. 9, 515/56, 10, 54/99 (gegen Buchwald); DUCHESNE, Origines du culte chrétien, 1908[4]; PROBST, Die ältesten röm. Sakramentarien, 1892; vgl. auch WILSON, *A classified Index to the Leon, Gel. and Greg. lit.*, Cambridge 1892.

[2]) Vgl. oben S. 51,2.

[3]) Ausg. M. l. 74, 1055/1244; bei Muratori a. a. O. und von WILSON, 1894. — Vgl. DUCHESNE, ib., PROBST ib.; BÄUMER, Hist. Jahrb. 14, 241/301; PLAINE, *Le Sacr. Gel.*, Paris 1896.

[4]) Vgl. oben S. 51,3.

[5]) Ausg. von MURATORI a. a. O. — Vgl. DUCHESNE, ib.; PROBST, ib. u. PROBST, *Die abendl. Messe vom 5.—8. Jahrh.* 1896.

[6]) Vgl. oben S. 51,4.

schildern wollten, wo die mailändische, gallische, spanische Liturgie und alle ihre Abzweigungen und meist dem frühen Mittelalter angehörigen Niederschriften zu schildern wären. Wie weit etwa Liturgien, wie die mailändische[1]), die man auf AMBROSIUS oder gar auf den hl. BARNABAS zurückführen wollte oder die mozarabische Liturgie[2]) in Spanien literargeschichtlich sehr viel ältere Bestandteile in sich enthalten, ist nicht so weit festzustellen, daß eine Entwicklungsgeschichte dieser Liturgien möglich wäre. Das wichtigste Element auf diesem literarischen Entwicklungswege war der mehr und mehr entscheidend werdende Einfluß der römischen Liturgie, der schließlich in der römisch katholischen Messe alle andere Einflüsse siegreich überwand.[3])

DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 1902[3], 1908[4]; PROBST, *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, Münster 1892; P. DREWS, *Messe (liturgisch)* in RE[3] 12, 697ff; derselbe, *Untersuchungen über die sog. klementinische Liturgie*, Tübingen 1906; G. RIETSCHEL, *Lehrbuch der Liturgik*, Berlin 1900, I, 231/95; v. D. GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901; derselbe, *Tischgebete und Abendmahlsgebete*, Leipzig 1905 und derselbe in RGG II, 1141ff; ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, Göttingen 1894; Neue liturg. Texte bei SCHMIDT u. SCHUBART, Berliner Klassikertexte 6, 1910; vgl. aber oben S. 360,2.

§ 64. Mönchsregeln.

1. Im Osten. Es ist eine der geschilderten Entwicklung kirchlicher Ordnungen parallele Erscheinung und eine ganz ähnliche geschichtliche Entwicklungslinie, wenn, wie das kirchliche, so das mönchische Leben in bestimmte Regeln, ὅροι, regulae gefaßt wurde, die in ihrer meist knappen Fassung sozusagen die Gesetzesbücher der Klöster wurden. Da es sich in diesen Regeln im wesentlichen um eine Abstraktion aus dem wirklichen Leben, eine schriftliche Fixierung von im wesentlichen schon in der Praxis vorhandenen Regeln handelt, so wird man, so sehr man an sich dazu neigen wird, außerchristliche Einflüsse beim Mönchtum anzunehmen, doch nicht geneigt sein, Mönchsregeln etwa literargeschichtlich anderswoher als aus diesen praktischen Bedürfnissen herzuleiten. Freilich, ob die Regel des PACHOMIUS[4]) († 346) wirklich die älteste Mönchsregel ist, wissen wir nicht. Erhalten ist uns eine Mönchsregel

[1]) Deutsch in BKV; vgl. über sie etwa RIETSCHEL, *Liturgik*, I, 303/8.

[2]) Deutsch in BKV; vgl. RIETSCHEL, ib. 316/27.

[3]) Text des „*Ordo missae secund. missale Romanum*“ bei LIETZMANN, kl. Texte 19, 1906 (0,50 M.).

[4]) Vgl. über ihn oben S. 62,1.

aus angeblich älterer Zeit, nämlich eine Regel des berühmten Gründers des Coenobitenlebens in der Wüste, ANTONIUS[1]) (251—356) *„regula Antonii ad filios suos monachos“*[2]) (auch arabisch!), die aber diesem nicht angehört; sie soll sehr alt sein und aus Ägypten stammen.[3]) Der erste, der das Mönchsleben organisierte und disziplinierte, hat auch die erste uns bekannte *Mönchsregel*[4]) erlassen, PACHOMIUS († ca. 346). Ein Engel soll dem PACHOMIUS diese Regel anvertraut und er sie zuerst in koptischer Sprache niedergeschrieben haben. Wir haben die älteste kürzeste Form dieser Regel im griechischen Texte und können an ihrer Echtheit nicht zweifeln. Eine Menge der Bestimmungen der späteren Regeln sind hier schon fixiert, wenn auch nur unvollkommen und abänderungsbedürftig. Und so können wir an den vorhandenen äthiopischen und griechischen Rezensionen die allmähliche weitere Entwicklungsgeschichte dieser Regula verfolgen.[5]) Wie die *Regula Pachomii* ein gutes Halbjahrhundert später aussah, das zeigt uns die uns erhaltene lateinische Übersetzung der erweiterten Pachomiusregel[6]), die HIERONYMUS[7]) im Jahre 404 anfertigte. Wir sehen daraus, wie unter den Nachfolgern des PACHOMIUS, THEODORUS und ORSIESUS eine Bestimmung bezw. Abänderung nach der andern in die alte Pachomiusregel eingedrungen ist, so daß die ganze um-

[1]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, *Patr.*[3], 219; dazu oben S. 119; VERGER, *Vie de S. Antoine le Grand*, 1890, und die Arbeiten über die Anfänge von Askese u. Mönchtum, z. B. GRÜTZMACHER, RE[3] 13, 214ff.

[2]) Ausg. v. HOLSTENIUS-BROCKIE, *Codex regularum*, I, 4ff und aus dem Arabischen latein. herausgegeben von Abraham Eccelensis, abgedruckt M. gr. 40, 1162/73; vgl. CONTZEN, *Die Regel des Antonius*, Progr. Metten 1895/6.

[3]) Ebenfalls unecht sind die beiden lateinischen *„Regulae ad monachos“*, von denen die eine unter dem Namen d. MAKARIUS ALEXANDRINUS, († ca. 395; vgl. über ihn ZÖCKLER, RE[3] 12, 92; Ausg. d. regula M. gr. 34, 967/70; bei HOLSTEN-BROCKIE, I, 18ff) und die andere auch unter dessen Namen und dem des SERAPION, PAPHNUTIUS und MAKARIUS DES ÄGYPTERS (ca. 300—391) gingen (Ausg. M. gr. 34, 971ff; HOLSTEN ib.); aber aus welcher Zeit stammen sie?

[4]) Daß P. eine Mönchsregel gab, steht aus seiner Vita fest, aber der Text seiner Regula ist umstritten (vgl. bes. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme etc.* 1898, 263; anders GRÜTZMACHER, *Pachomius*, 1896, 117 u. RE[3] 14, 550); kopt. Originaltext verloren; sehr wahrscheinlich aber ist die kurze griechische Form der Regula bei Palladius, Hist. Laus. 32 (hrsg. v. BUTLER, 1904, 88ff), die noch in mehreren Paralleltexten erhalten ist (Sozomenos, KG 3, 14 u. a.; äthiopisch bei DILLMANN, *Chrestomathia aethiopica*, 51ff), auf Pachomius zurückzuführen.

[5]) Vgl. längere griech. Rezensionen bei M. gr. 40, 947/52; PITRA, Anal. sacra 1888, 1, 113/5; äthiopische Regeln bei Dillmann ib.; dazu KÖNIG, St. Kr. 51, 323/37.

[6]) Ausg. M. l. 23, 61/86; SCHANZ, IV, 443, Anm. 1; GRÜTZMACHER, *Pachomius*, 111f.

[7]) Vgl. oben S. 49,2.

fangreiche vierteilige Regel doch keinen einheitlichen geschlossenen Eindruck macht. Trotzdem war und blieb lange Zeit diese Regel nicht bloß im Osten von großer, grundlegender Bedeutung, auch selbst für das Nonnenwesen, wie ja auch HIERONYMUS für die Klöster der Paula die Regel übersetzt hat.

Wie die großen Kappadozier das Mönchtum in ihrer Heimat heimisch machten, so zogen sie es sowohl stärker in die Kreise der Kirche selbst hinein, als sie auch das mönchische Leben theologisch nach der dogmatischen und ethischen Seite werteten.[1]) Diesem besonderen Verständnisse entsprach die schriftliche Fixierung von Ordensregeln durch BASILIUS DEN GROSSEN[2]) († 379); er schrieb — und er wandte dabei die hier rein katechetische, erklärende Form von Frage und Antwort an — 55 ὅροι κατὰ πλάτος[3]), längere prinzipielle Erörterungen über das Mönchtum und 313 ὅροι κατ' ἐπιτομήν[4]) kürzere speziellere Anweisungen. Die eigentliche Linie der Mönchsregeln in Form von statutarischen Canones ist hier nicht mehr eingehalten, aber trotzdem sind gerade diese Vorschriften des BASILIUS grundlegend für das Mönchtum des Ostens bis heute geblieben. Und auch die Form des byzantinischen Mönchtums, wie sie durch THEODORUS vom Kloster Studion[5]) († 826) beeinflußt und geändert wurde, gibt sich in ihren, freilich nur in ihren Grundlagen auf Theodor zurückgehenden schriftlichen Festsetzungen[6]) als Weiterführung der Ordnungen des BASILIUS.

2. Im Abendlande. Eine viel größere Mannigfaltigkeit entwickelte sich im Abendlande in der Fixierung von Mönchsregeln. Gewiß war das abendländische Mönchtum zunächst abhängig von dem orientalischen, aber die besonderen Bedürfnisse riefen doch auch besondere Regeln hervor. Zur Zeit des CASSIANUS[7]), am Anfange des 5. Jahrhunderts, muß in dieser Hinsicht in den abendländischen Klöstern ein chaotischer Zustand gewesen sein, so daß, wo überhaupt eine schriftliche Regel existierte, sehr oft das Kloster seine

[1]) Vgl. KRANICH, *Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Großen*, 1896; HOLL, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum* 1898.

[2]) Vgl. oben S. 43,1.

[3]) Ausg. M. gr. 31, 889ff.

[4]) Ausg. M. gr. 31, 1051/1320.

[5]) Vgl. über ihn v. DOBSCHÜTZ, RE[3] 19, 605/7; EHRHARD bei KRUMBACHER[2], 147/51 und vgl. die nächste Anm.

[6]) Die Constitutiones Studitanae, M. gr. 99, 1825/49. — Vgl. SCHIEWITZ, *De Theodoro Studita, reform. mon. Basil.* Diss., Breslau 1896; SCHNEIDER, *D. hl. Theod. v. St.*, 1900; ALICE GARDNER, *Theodore of Studium etc.*, London 1905.

[7]) Vgl. oben S. 51,7; vgl. bes. Cassian, Inst. 2, 2.

eigene Regel hatte.[1]) Aber diese ältesten abendländischen Regeln, die jedenfalls zum Teil von den orientalischen abhängig waren (RUFIN[2]) [† 410] übersetzte für das Kloster Pinetum die *Regeln des Basilius* ins Lateinische[3]), wie HIERONYMUS die des Pachomius[4]), haben wir nicht. Die erste schriftliche Fixierung abendländischer Regeln geht auf JOHANNES CASSIANUS († ca. 435 in Südgallien) zurück. Dieser schrieb (426) zwölf Bücher *„über die Klostereinrichtungen"*[5], von denen die ersten 4 die Mönchsregeln und Klostereinrichtungen des Ostens besprechen, mit der Tendenz, die Regeln des Ostens dem Abendlande durch Modifizierung anzupassen. Er behandelte die Kleidung des Mönches, die nächtlichen Gebete, das Tagesstundengebet usw., überall weiterführend. In den letzten 8 Büchern handelte er von den 8 Hauptlastern. Aus dem ersten Stücke dieses Werkes (T. 1—4) ist die sog. *regula Cassiani*[6] entstanden, im wesentlichen ein Auszug aus jenem Werke, die erste vielgebrauchte, selbständige, uns erhaltene abendländische Regel. — Die erste Nonnenregel dagegen geht auf den Brief AUGUSTINS „ad sanctimoniales"[7] zurück, der dann direkt als allgemeine Regel für die Nonnen gebraucht wurde.

Große Bedeutung gewann dann CAESARIUS VON ARLES[8] für die Geschichte der Mönchsregeln. Er schrieb eine Ordensregel für Mönche[9]) und benutzte dann diese, jenen Brief AUGUSTINS und die sog. *Makariusregel*[10]) zur Herstellung einer größeren Nonnenregel, *regula ad virgines*[11]), die überarbeitet uns in der Rezension des Jahres 534 vorliegt. Auf diese wiederum geht die *Nonnenregel*[12])

[1]) Über eine priszillianische Mönchsregel vgl. DE BRUYNE in Rev. Bénéd. 25, 83/8.

[2]) Vgl. oben S. 49,3.

[3]) „Instituta monachorum", R. zog die zwei Schriften in eine zusammen, mit 203 Fragen und Antworten; Ausg. HOLSTENIUS-BROCKIE, I, 67/108.

[4]) Vgl. oben S. 366.

[5]) „De institutis coenobiorum etc.", Ausg. M. l. 49, 53/476; im CSEL 17, 1888 von PETSCHENIG; deutsch in BKV.

[6]) Ausg. HOLSTENIUS-BROCKIE, II, 1/37; der erste Auszug geht schon auf Eucherius v. Lyon († 450/55) nach Gennadius 63 zurück; dieser Auszug ist nicht erhalten; ein griech. Auszug M. gr. 28, 849/906, lateinisch, M. l. 50, 867/94 (vgl. DIEKAMP in Röm. Quartalschr. 14, 1900, 341/55). — Vgl. SEEBASS, ZKG 15, 257/60.

[7]) Augustini epistolae, Nr. 211, Ausg. M. l. 33, 958/65; Holstenius, I, 347/50.

[8]) Vgl. oben S. 52,3.

[9]) Ausg. M. l. 67, 1097/1104; Holstenius, I, 143 ff; vgl. GRÜTZMACHER, *Die Bedeutung Benedicts v. Nursia*, 1892.

[10]) Vgl. oben S. 366,3.

[11]) Ausg. M. l. 67, 1103/21 u. Holstenius, I, 353/62. — Vgl. ARNOLD, *Caes. v. Arl.* 500/9.

[12]) Ausg. M. l. 68, 399/400; auch eine Mönchsregel von ihm, ib. 385/98.

des AURELIAN VON ARLES[1]) († 555) zurück. Die zahlreiche Menge dieser und der weiteren Mönchs- und Nonnenregeln erklärt sich aber dadurch, daß viele Klöster, oft natürlich unter Benutzung vorhandener Regeln, sich eigene Regeln geben: *Nonnenregel* des LEONIANUS VON VIENNE[2]), *Mönchsregel* des STEPHANUS und PAULUS[3]), des Klosters Agaunum[4]), sämtlich aus dem 6. Jahrh., ebenso die des spanischen Bischofs FERREOLUS VON UCETIA[5]) (Usèz † 581); dann die des ISIDOR VON SEVILLA[6]) († 636) und des FRUCTUOSUS VON COMPLUTUM[7]) († 670), die dann aber auch nur lokale Bedeutung erlangten.[8])

Von ganz andersartiger Bedeutung wurde die inzwischen 529 entstandene *Mönchsregel*[9]) BENEDIKT'S VON NURSIA[10]), die dann auch seit der Mitte des 7. Jahrh. literarisch weitergewirkt hat. BENEDIKT, der Gründer des Klosters auf dem Monte Cassino, schrieb die Regel ca. 529 und wir haben in einigen Handschriften tatsächlich noch Benedikts ursprünglichen Text. Die Regel BENEDIKTS ist literarisch nicht unabhängig von den Bestimmungen CASSIANS und von der Regel des BASILIUS. Aber inhaltlich ist sie doch ein selbständiges Werk, geboren aus eigenartigen, wirkungsvollen Gedanken über das Mönchtum, und es ist verständlich, daß die Regel bald die anderen Regeln des Abendlandes verdrängte. Auch diese Regel hat dann ihre literarische Nachgeschichte gehabt, indem schon BENEDIKTS Schüler und Nachfolger SIMPLICIUS eine noch erhaltene längere Rezension herstellte.[11]) Deren weitere literarische Fortbildung

[1]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, *Patr.*[3], 528.

[2]) Bei Holstenius habe ich die Regel nicht entdecken können; vgl. über sie HAUCK, KG Deutschlands I[2], 1898, 249 Anm. 2.

[3]) Ausg. Holstenius, I, 138ff.

[4]) Ausg. Holstenius, I, 179/86.

[5]) Ausg. Holstenius, I, 155ff.

[6]) Ausg. Holstenius, I, 187ff; vgl. GAMS, KG von Spanien 2, 2, 108; RE[3] 9, 450; KLEE, *D. reg mon. Isid. v. Sev. etc.* Progr., Marburg 1909.

[7]) Ausg. Holstenius, I, 200ff.

[8]) Vgl. HAUCK, *KG Deutschlands*, 1898, I[2], 248ff.

[9]) Ausg. M. l. 66, 215/932; SCHMIDT, 1880, Handausg. 1892; am besten v. WÖLFFLIN, 1895; deutsch v. SCHMIDT, 1902[3]; vgl. WÖLFFLIN, S. Ber. Berl. Ak. 1895, 429/54, u. im Archiv f. lat. Lexik. 9, 493/521; TRAUBE, *Textgesch. der Regula*, AMA 1898. BUTLER, *The text of St. B. rule*, 1899; — GRÜTZMACHER, *Die Bedeutung B. v. Nursia etc.* 1892; SPREITZENHOFER, *Die histor. Voraussetz. d. Regel d. hl. B.* 1895; BUTLER, J. Th. St. 1910, 279/88.

[10]) Ben. 480/553, Gründer des Klosters auf dem Monte Cassino. — Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 540; SEEBASS, RE[3] 2, 577/84; TOSTI, *Vita di Ben.*, Montecass. 1895; CLAUSSE, *Les origines bénéd.* 1899.

[11]) Vgl. dazu die genannte Arbeit von TRAUBE.

zeigt sich in der *regula magistri*[1]) und in ganz eigentümlicher Weise in der *Nonnenregel*[2]) des DONATUS VON BESANCON († nach 657), die als literarische Vorlagen die Regeln des CAESARIUS, des BENEDIKT und dann auch die Regel des hl. COLUMBAN benutzte. Die zweiteilige, um 590 entstandene *Regel*[3]) dieses Iren COLUMBAN[4]) stellt trotz deutlicher literarischer Beziehungen zu der Regel des BASILIUS in der Reihe dieser Mönchsregeln nach Inhalt und Form ein ganz eigenartiges Gebilde dar, das zum Teil auch auf altirische Klosterpoenitentialien zurückgeführt werden muß. Aber das Bedürfnis der Einheit siegte, die sehr brauchbare Regel BENEDIKTS beherrscht die Geschichte der Regeln im beginnenden Mittelalter.

G. GRÜTZMACHER, „*Mönchtum*" in RE[3] 13, 214ff; L. HOLSTENIUS, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, 3 Bde., Rom 1661, vermehrt von BROCKIE, Augsburg 1759.

Kap. X. Symbole und Glaubensbekenntnisse.

§ 65.

1. Allgemeines. Von frühen Tagen der Kirche an haben gewisse, für den inneren Glaubensstand der Gemeinde und im Kampfe gegen Andersdenkende wichtige religiöse und dogmatische Gedanken oder Aussagen in gewissen festbestimmten Formeln literarischen Niederschlag gefunden und so ist eine ganze Literatur entstanden, die kürzere oder längere formelhafte Darlegungen des Glaubens enthält. Die Schwierigkeit, die literarische Geschichte dieser Formeln zu schreiben, liegt schon darin, daß bestimmte Autoren sich in sehr vielen Fällen für diese Formeln nicht nennen lassen, daß viele von ihnen das Ergebnis eines langsamen Prozesses des Wachsens sind, wo dieser oder jener an der vorhandenen Form so oder so änderte, hinzufügte usw. Die sehr wichtige Geschichte dieser Bekenntnisse nach der inhaltlichen Seite zu verfolgen, ist eine Aufgabe der Dogmengeschichte. Aber man kann doch auch von einer Formengeschichte dieser Formeln reden.

Zunächst ist wichtig die Frage, wie es überhaupt zu diesen Formeln gekommen ist. Handelt es sich hier vielleicht um ein christlich-

[1]) Ausg. Holstenius, I, 224ff.

[2]) Ausg. HOLSTENIUS, I, 375ff; vgl. HAUCK, RE[3] 4, 798 u. KG Deutschl. a. a. O. 278; LÖNING, Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts II, 433; SEEBASS, *Col. v. Lux. Klosterregel*, 1883, 37f.

[3]) Ausg. v. SEEBASS in ZKG 15, 366ff u. ib. 17, 218/34; vgl. dazu ib. 18, 58/68; ferner SEEBASS, *C. v. L. Klosterregel*. Diss., Dresden 1883; HAUCK, KG Deutschl. I[2], 257ff.

[4]) Über C. vgl. SEEBASS, RE[3] 4, 241/7 und HAUCK a. a. O., seine vita M. l. 87, 1811ff.

kirchliches „Eidos," das aus den Bedürfnissen der Gemeinde sich ganz von selbst ergab oder wirkten auch hier antike, wirkten jüdische Traditionen nach? Es ist gewiß an sich gar nicht etwas Selbstverständliches, daß ein religiöser Glaube in einer Formel zusammengefaßt wird; ist doch m. W. die israelitisch-jüdische Religion ohne größere dogmatische Formulierungen religiöser Wahrheiten ausgekommen. Daher wird weiter zu untersuchen sein, inwieweit diese Formeln ihr Vorbild etwa in den antiken Mysterien-Religionen oder, wie vielleicht der Ausdruck „Siegel" für die Taufe, in der jüdischen Literatur gehabt haben.[1]) Für die Bezeichnung dieser Formeln als symbolum (höchst wahrscheinlich Erkennungszeichen), die zuerst im 3. Jahrh. im Abendlande auftaucht[2]), glaube ich die Einwirkung der Initiation bei jenen antiken Mysterien als nicht unmöglich annehmen zu müssen und von da aus wäre es möglich, die Existenz der Formel selbst literarisch auf irgendwelche derartige Einwirkungen zurückzuführen. Die enge Verbindung freilich, in der diese Formeln in ihren allerersten trinitarischen Gestaltungen von frühen Zeiten an mit der Taufe auftreten, lenkt freilich den Blick wieder zurück zu den Bedürfnissen der Gemeinde selbst; doch fragt man wieder, ob nicht vielleicht an Einwirkungen jenes Mysterienwesens auf das Taufritual in frühen Zeiten zu denken ist, wo die Taufe auf den Namen Jesu, welche Sitte der ersten Gemeinde gewesen zu sein scheint, in der griechisch-römischen Welt sehr schnell einem bereicherten Ritual Platz machte. Doch ist gerade hier der Forschung noch weiter Spielraum und Vorsicht gegenüber kühnen Kombinationen geboten.

F. Nitzsch, *Über den Ursprung der Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der übrigen Bekenntnisse als Symbola* in Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1893, S. 332/41; F. Loofs, *Symbolik*, Bd. I., Tüb. u. Leipz. 1902, S. 1ff; Kattenbusch, *Symbole, Symbolik* in RE³ 19, S. 196/207; Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis*. Leipz. 1899. — Die Texte ziemlich vollständig, aber nicht immer ganz zuverlässig bei Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, 1897³. Eine kleinere und sehr brauchbare Sammlung von Lietzmann in s. kleinen Texten Nr. 17/18 „*Symbole der alten Kirche*", 1906, 32 S. 0,80 M.; vgl. auch Burn, *Facsimiles of the Creeds from early manuscripts*, London 1909; Denzinger-Bannwart, *Euchiridion Symbolorum* 1908¹⁰.

2. Das sogenannte apostolische Symbolum. Eine literarisch greifbare Formel ist erst die Urform unseres „apostolischen Symbols", welches wir in lateinischem und griechischem Texte

[1]) Vgl. Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903. Dann etwa: G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen etc.*, 1894; Wobbermin, *Religionsgeschichtl. Studien etc.*, 1896; Heitmüller, *Im Namen Jesu*, 1903.

[2]) Vgl. Tertullian, Advers. Marc. 5, 1.

freilich erst aus dem 4. Jahrhundert haben[1]), aber doch versuchen, weiter zurück zu verfolgen; dieses ältere *„apostolische Symbol"* unterschied sich von dem Wortlaute, den wir jetzt haben, jedenfalls durch das Fehlen der Aussage über Gott als „Schöpfer Himmels und der Erde", des „Gelitten", „Gestorben", des „Hinabfahrens in die Unterwelt", der „Gemeinschaft der Heiligen", „des ewigen Lebens" und der Bezeichnung der Kirche als „catholica". Es stehen sich zurzeit vor allem die beiden Anschauungen gegenüber, daß dieses *kürzere Symbol* bereits um das Jahr 100 existiert hat und die, daß es um die Mitte des 2. Jahrh. entstanden das Resultat des beginnenden Kampfes mit dem Gnosticismus gewesen sei.[2]) Ebenso unentschieden ist die Frage, ob es in Rom entstanden und die Grundlage der Symbole nicht bloß des Abendlandes, sondern auch des Morgenlandes gebildet habe oder ob es im Osten in Kleinasien entstanden und von da nach dem Abendlande gewandert ist. Eigentümlich wird immer bleiben, daß wir die verbale festgeschlossene Formel dieses Symbols erst so spät literarisch fixiert sehen, und daß die Texte und Aussagen der ersten 3 Jahrh. über dieses Symbol sehr stark variieren, weniger in der Substanz, als in der verbalen Formulierung. Ja, man kann direkt sagen, es läßt sich kein entscheidender Grund dagegen geltend machen, daß die sachliche Substanz des Symbols bis hoch hinauf in die Zeiten der sich allmählich vergrößernden Gemeinden schon des ersten Jahrhunderts reicht, örtlich in dieser oder jener Hinsicht variierend, leise erweitert und verändert ohne sachliche Gegensätze. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir durchaus mit der Möglichkeit rechnen, daß die verbale Formulierung des Symbolums, die uns erst das 4. Jahrh. überliefert, erst den endgültigen Bestand im 2. oder 3. Jahrh. erlangt hat und zwar in einer Form, die mindestens verrät, daß nicht bloß das sachliche Interesse, sondern auch das Bedürfnis einer knappen, künstlerischen Gestaltung diesen Wortlaut hervorgerufen hat, so daß sich von da aus erklärt, wie man späterhin das Symbol als Poesie, als „carmen" empfand.[3])

[1]) Vgl. die Texte bei Lietzmann a. a. O. 8/9; dazu Harnacks *„Materialien zur Gesch. des röm. Symbols"* bei Hahn a. a. O. 364/90.

[2]) Vgl. dazu vor allem Kattenbusch, *Das apostol. Symbol*, Bd. 2; Harnack, *Das apostol. Glaubensbekenntnis*, 1892; Th. Zahn, *Das apostol. Symbolum*, 1893; Krüger, ZNTW 1905, 72ff; Loofs a. a. O.

[3]) Vgl. dazu Jordan, *Rhythmische Prosa in der altchristl.-latein. Literatur*, 1905, wo (33/8) der Versuch gemacht ist, den rhythmischen Charakter des lateinischen Symboltextes aufzuzeigen, nach diesen Gesichtspunkten auch abgedruckt bei Jordan, *Rhythmische*

Aber auch dieses fest formulierte Symbol war jedenfalls im Abendlande der Anfang weiterer Entwicklung in Veränderung und Hinzufügung. Eins der hieraus entstandenen Symbole ist nun unser *„apostolisches Symbol“*[1]), daß wir zuerst im 5. Jahrh. in Südgallien konstatieren können, ohne daß mit der Entstehung dieser Formel ein plötzlicher Abschluß in der literarischen Entwicklung dieses Symbols gegeben gewesen wäre.

KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, 2 Bde. Leipzig 1894/1900; LOOFS, *Symbolik*, I, S. 6/58; JORDAN, *Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur*, 1905, S. 33/38; HARNACK, RE³ 1, 741/55; GIFFERT, *The Apostles Creed*, New-York 1902.

3. Das Nicänum und seine Nachfolger. Die allgemeine Synode von Nicäa brachte wohl unter dem entscheidenden Einflusse des EUSEBIUS das sog. *nicänische Glaubensbekenntnis*[2]) hervor, das wiederum lediglich eine durch die dogmatischen Kämpfe variierte Entwicklungsetappe orientalischer Symbole ist, während das sog. *Nicäno-Konstantinopolitanische Bekenntnis*[3]) eine um die Mitte des 4. Jahrh. entstandene Verschmelzung des jerusalemischen Taufbekenntnisses mit dem Nicänum darstellt. Es scheint, als ob das sachliche Interesse für die Fassung dieser Symbole allein entscheidend war, nicht das Bedürfnis nach künstlerischer Form. So sehen wir auch hier im Orient ein Wachsen und Werden, das sich literarisch nur schwer fassen läßt.

JOH. KUNZE, *Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol*, Leipzig 1898; F. LOOFS, *Der authentische Sinn des nicänischen Symbols*, Leipzig 1905; BURN, *The nicene creed* 1909; LIAS, *The Nicene creed* (Handbuch für Kandidaten), London 1910.

4. Das sog. Athanasianum. Ein zwar sachlich durchaus in der Linie der Dogmenentwicklung des 4. Jahrh. liegendes, aber doch in der Geschlossenheit der Form und dem künstlerischen, nicht bloß logischen, sondern auch sprachlichen Aufbau selbständiges Werk stellt das sog. *Symbolum Quicunque* oder das „Athanasianum“[4]) dar, das in seinem lateinischen Urtexte in der Zeit von 450—600 entstanden ist, und zwar in der Weise, daß sein Inhalt das Ergebnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung der vorangegangenen Zeit ist; sachlich handelt es sich um ein Zusammenfließen der Gedanken

---

Prosatexte, 1905, 5. Man hat m. E. in der bisherigen Symbolforschung in dem sog. „römischen Symbol“ zu früh eine verbal geschlossene Formel sehen wollen und auf diesen Punkt hin die Forschung eingestellt.

[1]) Vgl. die Texte bei Hahn und Lietzmann a. a. O.

[2]) Ausg. bei LIETZMANN, 22.

[3]) Text bei LIETZMANN, 31f.

[4]) Text bei HAHN³, 174/7; vgl. TURNER, Journ. of theol. Stud. 1910, 401/12; BURN, *The Athan. creed and its early Commentaries*, Cambridge.

und Formeln der theologischen Situation um 400. Aber ein bestimmter Verfasser läßt sich trotz vieler Versuche nicht nennen, während die geschlossene Form jedenfalls an einen künstlerisch hochstehenden Schlußredaktor denken läßt.

K. Künstle, *Antipriscilliana*[1]), Freiburg 1905 (das Symbol soll antipriscillianisch orientiert sein); H. Brewer, *Das athanasianische Glaubensbekenntnis, ein Werk des hl. Ambrosius*[2]), Paderborn 1909 (mit wichtigen Bemerkungen über die formale Seite des Symbols); Morin, *Le symb. d'Athan.* in Rev. Bénéd. 1901, 337ff; Burn, *The Athan. Creed etc.*, Cambridge 1896; Morin in JThSt. 1911, 161/90.

5. Weitere Bekenntnisse u. dgl. Sind das nur die wichtigsten Angelpunkte der geschichtlichen Entwicklung der Literatur in der Form von Glaubensbekenntnissen, Symbolen usw., so läßt sich dieser Zweig noch nach vielen Seiten hin weiter verfolgen. Es haben einzelne Persönlichkeiten mit mehr oder weniger Anlehnung an vorhandene Formeln ihr individuelles selbständiges Glaubensbekenntnis aufgestellt, wie etwa die aus der Zeit um 265 stammende griechische Glaubensformel des Gregorius Thaumaturgus[3]), die *Ekthesis* oder auch, weil angeblich im Traume geoffenbart, „*Offenbarung*“[4]) genannt wurde, oder das kleine Glaubensbekenntnis[5]), das Arius[6]) dem Kaiser Konstantin eingereicht hat, bis etwa hin zu den Glaubensbekenntnissen des Gregor von Tours[7]) und Gregor des Grossen.[8]) Es haben auch ganze Synoden, Versammlungen aus allen Teilen der Kirche und kleinere Provinzialsynoden, je nach den besonderen akuten dogmatischen Streitfragen ihre Bekenntnisse aufgestellt, so etwa das berühmte „*Chalcedonense*“[9]) von 451. Das Glaubensbekenntnis nahm den Häretikern gegenüber oft die Gestalt von Reihen von Anathematismen an, wo das „wenn einer sagt“ zu Anfang und „der sei verflucht“ zum Schluß die formelhafte Grundlage bildet.[10])

Aber von einer eigentlichen literarischen Geschichte dieser Symbole läßt sich trotz allem nur in beschränktem Sinne reden.

[1]) Vgl. meine Anzeige im Theol. Literaturber. 1907, S. 80f.

[2]) Vgl. meine Anzeige, ib. S. 379/80.

[3]) Vgl. oben S. 41,2.

[4]) Text bei Hahn 253/5, deutsch in BKV; dazu Caspari, *Alte und neue Quellen etc.*, 1879, 1/64.

[5]) Text bei Hahn, 255/7.

[6]) Vgl. oben S. 281f.

[7]) Text bei Hahn 336f.

[8]) Text ib. 337f.

[9]) Text bei Lietzmann, 30f.

[10]) Wir können die Geschichte dieser Anathematismen von den Synoden des 4. Jahrh. an verfolgen; vgl. Heinrici, RE³, 1, 493/5; Hahn 392.

Gerade Formeln haben ihre Geschichte meist nur in ihrem Inhalte. Daß man aber auch in späterer Zeit den Formen sprachlicher und rhythmischer Art große Aufmerksamkeit widmete, zeigen die neuesten Untersuchungen nachnicänischer Symbole. Man blieb sich wenigstens z. T. bewußt, mit einem Bekenntnis zugleich etwas künstlerisch Geschlossenes zu schaffen.

XI. Kapitel. Die Formen hermeneutischer und kritischer Literatur.

§ 66. Allgemeines.

Jedes Literaturwerk bietet durch seine Existenz, man möchte beinahe sagen „leider" die Möglichkeit, oft aber auch die Notwendigkeit einer Tätigkeit, welche, über die rein geistige Aufnahme hinausgehend, zur richtigen und vollständigen Aufnahme des vom Autor beabsichtigten Sinnes anleiten will. Mag diese Tätigkeit nun darin bestehen, daß der *Text* genauer *festgestellt* oder dieser *wissenschaftlich* oder *praktisch* in den verschiedensten Formen *erklärt* oder durch *Übersetzungen* anderssprachigen Menschen zugänglich gemacht wird. Etwas derartiges hat es deshalb seit den ersten Zeiten des Christentums gegeben, weil ein zu erklärendes Literaturwerk von vornherein den Christen gegeben war, das *Alte Testament* als für die Christen klassisches Werk, auch in literarischer Beziehung; es hat jemand gesagt: klassische Werke sind solche, die man kommentiert. — Wenn JESUS nach Luk. 4, 18—30 in der Synagoge das Verständnis für die alttestamentliche Stelle Jesaias 61, 1—2 eröffnet, oder PAULUS in Gal. 4, 21 ff die Geschichte der Hagar erklärt usw., so ist, wenn auch PAULI Erklärung in ihren Tendenzen auf ganz andere Einflüsse zurückzuführen ist als Jesu, jedenfalls eine Auslegung eines vorhandenen Literaturwerks gegeben. Derartiges finden wir ja nun in den christlichen Schriften des 1. und beginnenden 2. Jahrh. massenhaft bis hin zum 2. *Petrusbrief*, dessen Verfasser in den neutestamentlichen *Paulusbriefen* manches „Schwerverständliche" findet, was verdreht werden kann und verdreht wird (2. Petr. 3, 16). Aber dort steht die Erklärung immer im Dienste andersartiger Literaturformen, der allereinfachsten, unkomplizierten Formen, deren sich das erste Christentum bedient hat. Die Auslegung erscheint hier immer nur als Mittel zum Zweck. Erst die Mitte des 2. Jahrh. scheint Erklärungen als besondere Literaturformen hervorgebracht zu haben. Die direkte

Veranlassung dazu scheint einerseits der Gnostizismus gegeben zu haben, indem er mit seinen Erklärungen der Verteidigung seiner dogmatischen Anschauung dienen wollte. Und von da aus ergab sich sofort, daß von „kirchlicher" Seite eine andere Auslegung, aber in ähnlicher Form, dem gegenübergestellt wurde. Die literarischen Formen dieser Erklärungen sind nun aber in keiner Weise das selbständige Gewächs der christlichen Literatur. Diese ganze hermeneutisch-kritische Literatur ist in allen ihren Formen völlig das Gewächs des Hellenismus. Freilich, wenn man die Kommentare, mit paränetischer Verbrämung frisiert, als Homilien auf die Kanzel brachte, so wird diese kommentarartige Predigt[1]) als spezifische Literaturform im wesentlichen auf Kosten des Christentums zu setzen sein, aber die Voraussetzungen dieser Homilien, der Kommentar, weiter die Scholien, die Glossen usw., das sind ja alles Formen, die mit geringen Modifikationen nur von der christlichen Theologie übernommen zu werden brauchten. Die Exegese, die Dutzende von Kommentatoren[2]) bis dahin getrieben hatten an den klassischen Werken des HOMER, HESIOD, der Dichter, der Epiker, der Historiker usw., diese Kommentare, Glossen usw. sind literarisch das Vorbild der christlichen hermeneutischen Literatur, mit der wir es hier zu tun haben. Die „christlichen" Kommentare sind literargeschichtlich lediglich die Fortsetzung antiker Auslegung; an die Stelle, die HOMER als Verkünder der Wahrheit und Weisheit eingenommen hatte, trat die Schrift, und die philologischen Methoden, mit denen man bisher die Weisheit aus HOMER schöpfte, wandte man nun auf die Bibel an.[3]) Daß aber das Christentum keinen ARISTARCH[4]) hervorgebracht hat, daß es in Exegese und Kritik doch schließlich weit hinter jenem zurückblieb, ist eine Folge davon, daß doch schließlich nicht die kritische wissenschaftliche, sondern die religiöse Frage die Christen beschäftigte. Jene Abhängigkeit erstreckt sich nun auch auf das einzelne der Kommentare. Man führt gewöhnlich und mit Recht die Allegorie dieser christlichen Kommentare auf PHILO VON ALEXANDRIEN[5]) († ca. 42 n. Chr.)

[1]) Siehe darüber oben S. 189ff.

[2]) Ich nenne nur die Alexandriner Zenodot († ca. 260 v. Chr.), Aristophanes (257/180), Aristarch (ca. 220/145), den Pergamenier Krates (um 167 v. Chr.); vgl. über sie bei CHRIST[4]. 616/29.

[3]) Vgl. z. B. LA ROCHE, *Die homerische Textkritik im Altertum*, 1866; CHRIST, 68/72; 105f.

[4]) Vgl. K. LEHRS, *De Aristarchi studiis Homericis*, 1882[3]; LUDWICH, *Aristarchs Hom. Textkritik*, 2 Bde. 1885.

[5]) Vgl. oben S. 29,3; vgl. HEINISCH, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese*, 1908.

zurück, der den Pentateuch in dieser Weise auslegte, um Platonismus und Judentum im wesentlichen Interesse des letzteren zu verbinden. Aber, wenn man von dieser Bedeutung Philos redet, dann bleibt gewöhnlich unklar, ob solche Allegorese nicht vielleicht ein Spezifikum des Judentums und des Rabbinismus gewesen sei, aber tatsächlich ist diese Allegorese durch und durch griechisch[1]) längst vorher massenhaft und allgemein üblich angewandt, um die Mythen der Vergangenheit der Philosophie und dem Skeptizismus der Gegenwart adäquat zu machen.[2]) So ziehen mit allen diesen Formen der Schrifterklärung nur Formen der Antike in das Christentum ein.

C. SIEGFRIED, *Philo v. Alexandrien als Ausleger des alten Testamentes*, Jena 1875, bes. S. 275 ff. „Der geschichtliche Einfluß der philonischen Schriftauslegung"; GRÄFENHAN, *Geschichte der klassischen Philologie*, 4 Bde., Bonn 1843/50 [reiche, für dieses Kapitel sehr wichtige Materialsammlung, aber inhaltlich oft unbefriedigend]; H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1863, 1891², G. HEINRICI, *Hermeneutik* in RE³, Bd. 7, S. 718/50 (sehr instruktiv).

§ 67. Kommentare und Verwandtes.

1. Die Anfänge im Gnostizismus. Man kann noch hie und da lesen, daß das verlorene, nur in ein paar allerdings historisch wichtigen Bruchstücken erhaltene, 5 Bücher umfassende Werk des Bischofs PAPIAS VON HIERAPOLIS[3]) in Phrygien, das 125—130 (Zahn) oder 145—160 (Harnack) entstand, mit dem Titel „*Auslegungen von Reden des Herrn*"[4]) der erste christliche Kommentar gewesen sei. Da m. E. die Zahnsche Datierung sich wohl als die richtige erweisen wird, wäre mit jener Auffassung die Entstehung christlicher Kommentare vor die Epoche des Gnostizismus zu fixieren. Aber

[1]) Dagegen spricht natürlich nicht das Vorhandensein der Allegorese bei Paulus und im Barnabasbriefe, wie auch bei den Rabbinen; ob Paulus von Philo gelernt hat, ist strittig, aber jedenfalls standen alle drei unter griechischem Einflusse. Vgl. Weiteres bei HEINISCH a. a. O., wo aber gerade die Frage der Entstehung der ältesten Allegorese des Christentums zu kurz kommt; daß Paulus von sich aus die Geschichte der Hagar allegorisiert, scheint mir wenig glaublich, aber die Züge von Pauli Allegorese sind doch auch wieder so eigenartig, daß wir hier von einer besonderen Fortbildung der an sich gegebenen Form der Allegorese reden müssen.

[2]) Einer der Gegensätze zwischen den grammatischen Antipoden am Anfang des vorchristlichen Jahrhunderts, namentlich zwischen Aristarch und Krates, betraf gerade die Verwendung dieser Allegorie; und der Beginn der christlichen Zeit zeigt schon den Höhepunkt dieser Allegorie. Charakteristisch ist dafür das Werk des Herakleitos, *Ὁμηρικαὶ ἀλληγορίαι*, hrsg. v. MEHLER, 1851. Vgl. auch DIELS, *Doxographi graeci*, 88 ff.

[3]) Vgl. oben S. 74,1.

[4]) Vgl. ib.; Ausg. z. B. v. FUNK, *Apostol. Väter* 1906², 126/34; ZAHN FGK 6, 1900, 109/57.

man hängt sich bei jener Auffassung lediglich an das Wort des Titels „Exegesen“[1]), „Erklärungen“. Aber die erhaltenen Bruchstücke und darunter vor allem das Vorwort des Werkes beweisen m. E. ganz evident, daß es sich in dem Werke in erster Linie gehandelt hat um Feststellung vorhandener, vor allem mündlicher Traditionen, insonderheit der mündlichen Tradition über das, was Jesus gesagt hat, und die Auffassung, welche seine Jünger über die Worte Jesu gehabt haben, zugleich mit Hineinbeziehung von Erzählungsstoffen aus der Zeit Jesu und der Apostel. Und wenn der Ausdruck „Exegesen“ wirklich mit „Erklärungen“ wiederzugeben ist, so kann es sich nur um die Sammlung der durch die mündliche Tradition der Apostel und Apostelschüler gebotenen näheren Erläuterung des evangelischen Stoffes, wie ihn die dem PAPIAS bekannten Evangelien boten, handeln. Und sollte selbst diese oder jene Erklärung von PAPIAS selbst hinzugefügt sein, so ändert das an der Tatsache nichts, daß von PAPIAS zu den Kommentatoren etwa im Sinne des ORIGENES keine literarhistorische Brücke herüberführt. PAPIAS gehört in die Reihe der Sammler historischer oder auch fabelhafter Überlieferungen; im Kommentar handelt es sich um die Auslegung eines gegebenen Textes.

Es ist sehr interessant, daß der Gnostiker ISIDOR[2]), der Sohn des BASILIDES, in einer nur in kleinen Bruchstücken erhaltenen, ca. 160 geschriebenen Schrift „*Auslegungen des Propheten Parchor*“[3]) (wohl identisch mit dem Propheten des Basilides: Barkoph) die Bemerkung macht, daß der Grieche PHEREKYDES — gemeint ist wahrscheinlich PHEREKYDES VON SYROS[4]) (um 550 vor Chr.), der eine Schrift über die Natur und die Götter schrieb — allegorisch von den Göttern berichtet habe. Hier liegt die Beziehung des Gnostizismus zu der Auslegung der Mythen der Griechen am Tage, und hier wird klar, daß der Gnostizismus kraft seines Hervorgewachsenseins aus dem hellenistischen Synkretismus es gewesen ist, der die kommentatorische Tätigkeit in die christliche Literatur eingeführt hat. Von da aus ist ein Rückschluß gestattet auf die 24 Bücher „*Exegetika*“[5]) über

[1]) „*λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*“, nach Eus. 3, 39, 1; nach ib. 3, 39, 3 gebraucht Papias selbst dafür auch *ἑρμηνείαι*.

[2]) Vgl. oben S. 265, 5.

[3]) *Ἐξηγητικὰ τοῦ προφήτου Παρχώρ* nach Clem. Alex., Stromata 6, 6, 53; das Fragment abgedruckt z. B. bei STIEREN, *Opera Irenaei* I 908f.

[4]) Vgl. über ihn CHRIST[4], 329f; Fragmente hrsg. v. STURZ 1824; DIELS, *Fragm. der Vorsokr.* 506/9; GOMPERZ, *Griech. Denker* 1, 70ff; DIELS, S. Ber. Berl. Ak. 1897, 144ff.

[5]) *Ἐξηγητικά* nach Clem. Alex., Strom. 4, 12, 81ff; die Fragmente abgedruckt bei STIEREN a. a. O. 901/3.

das Evangelium, die der Gnostiker BASILIDES[1]) 120/5 (Zahn) oder „nach 133" (Harnack) schrieb und von dem wir ein paar Bruchstücke im griechischen Texte, bezw. lateinischer Übersetzung haben, mag nun BASILIDES die kanonischen Evangelien kommentiert haben oder einen anderen Text.[2]) Man hat aber aus diesen ihrem Inhalte nach sehr hochstehenden und den Gnostizismus von einer sehr sympathischen Seite zeigenden Bruchstücken, wie aus denen des Werkes des ISIDOR, der offenbar Aussprüche des Parchor ebenso kommentierte, wie BASILIDES das Evangelium, den Eindruck, daß es sich weniger um eine minutiöse Wortexegese ganzer Bücher, sondern mehr um sich freier ergehende allgemeine Auslegung gehandelt hat in der Art des schon erwähnten *Briefes* des PTOLEMÄUS an die Flora.[3]) Dagegen führen uns die zahlreichen Bruchstücke, die wir von den *Auslegungen* des HERAKLEON[4]), (des Schülers des Gnostikers VALENTIN) dessen Wirksamkeit man auf die Jahre von 145/85[5]) fixieren kann, haben, schon wesentlich mehr auf die Linie der späteren Kommentare des ORIGENES, der jene benutzt hat. Wir haben von HERAKLEON *Bruchstücke einer Erklärung eines Stückes des Lukasevangeliums* (vielleicht auch des Matthäusev.?); ORIGENES aber führt zahlreiche Stücke auf aus einem *Johanneskommentar*, der offenbar eine fortlaufende Erklärung des Johannesev. gewesen ist, und dessen Titel ORIGENES „*Hypomnemata*"[6]) nennt. Das Wort „*Hypomnemata*", „Gedächtnisblätter", kann ja mancherlei bezeichnen, in Hinsicht der Auslegung aber ist es der spezifische Name der griechischen Grammatiker für den Kommentar. „Die eigentlichen Hypomnemata der Grammatiker waren diejenigen Schriften, welche die Erklärung ganzer Werke nach sprachlicher, historischer und kritischer Seite hin zum Inhalte hatten" (Gräfenhan). Der Gnostiker HERAKLEON ist damit der erste, den wir mit Sicherheit als den Verfasser eines größeren Schriftkommentars ansehen können. Aber da IRENAEUS[7]) (um 185) noch von Kommentaren (Hypomnemata) der Gnostiker überhaupt redet, auch ein interessantes Stück aus einer Erklärung des anderen bedeutenden Valentinschülers

[1]) Vgl. oben S. 265,4.

[2]) Vgl. dazu WINDISCH ZNTW 7, 1906, 236/46.

[3]) Vgl. oben S. 145.

[4]) Vgl. über ihn PREUSCHEN RE³, 20, 409/11; die Fragmente neu gesammelt von BROOKE, *The fragments of Heracleon* in Text a. Studies 1, 4, 1891 (4 sh.); vgl. aber ZAHN GKI, 742. — Vgl. PREUSCHEN in Gr. Chr. Schr. Origenes 4, C II, 1903.

[5]) PREUSCHEN a. a. O. „um 200".

[6]) ὑπομνήματα nach ORIGENES, Johanneskommentar t. 6, 8.

[7]) Irenaeus, Adv. haer. 1 praef 2; STIEREN a. a. O. I, 6.

PTOLEMAEUS[1]) über den Prolog des Johannesev.[2]) aufführt, so wird man von einer ausgedehnten kommentatorischen Tätigkeit speziell der Valentinschüler im Sinne der Verteidigung des Gnostizismus reden können. Weitere Andeutungen über gnostische Kommentare bleiben unsicher: Hat Marcion um 150 einen gesonderten Evangelienkommentar geschrieben?[3]), näherten sich seine Antithesen ein wenig einem Bibelkommentar?[4]), was enthielt die mehrere Bücher umfassende Schrift des um 170 wirkenden Doketen und Enkratiten JULIUS CASSIANUS[5]) mit dem Titel *Exegetika*?[6]) Aber das bleibt sicher, daß die Fragen des Gnostizismus sich ganz wesentlich um die Frage der Auslegung der Bibel gedreht haben, daß der Gnostizismus der Anlaß zu starker, kirchlicher kommentatorischer Tätigkeit war.

G. HEINRICI, *Die valentinianische Gnosis und die h. Schrift*, Berlin 1871; ZAHN GK 1, 718/63; 2, 953/61.

Nach dem Gesagten wird doch wohl die Bemerkung BARDENHEWERS[7]) etwas einzuschränken sein, daß die christliche Exegese „auf dem Boden der Homilie oder gottesdienstlichen Ansprache" erwachsen sei. Man hat im Urchristentum in allen möglichen Formen „exegesiert", im Evangelium, im Brief, in der mündlichen Predigt, in der fingierten und predigtartigen Epistel usw. Wenn sich nun aber fragt, wann die Form des Kommentars entstanden ist, so ist das zuerst sicher, daß in ihren Anfängen Homilie und Kommentar dicht beieinander liegen, ja auf weite Strecken noch sich sehr ähneln, und der Kommentar immer ein wenig Paränese, die Homilie immer viel Exegese behält. Aber unsre Quellen reichen nicht zu der Behauptung hin, daß der Kommentar aus der Homilie entstanden ist. Vielmehr möchte ich eher glauben, daß die durch den Gnostizismus in Fluß gebrachte kommentatorische Tätigkeit entscheidenden Einfluß auf die Ausbildung der exegetischen Homilie gewonnen hat.

2. Irenaeus, Melito, Theophilus und Hippolyt.[8]) Einflüsse

[1]) Vgl. oben S. 145,1.

[2]) Vgl. Irenaeus, Adv. haer. 1, 8, 5. — Vgl. ZAHN, GK II, 956/61.

[3]) Vgl. EPHRAEM, *Evangelii concord. expositio;* dazu HARNACK ZKG 4, 500.

[4]) Vgl. oben S. 313.

[5]) Vgl. oben S. 266f.

[6]) *Ἐξηγητικά* nach Clem. Alex. 1, 21, 101; vgl. Eus. Praep. evang. 10, 2, 1. Vgl. HARNACK, Chron. I, 535.

[7]) Gesch. der altkirchl. Literatur II, 312.

[8]) Dem Justin schrieb Hieronymus (9) eine Auslegung der Apokalypse zu; die Nachricht ist unwahrscheinlich. — Vgl. aber POHL, Hist. Jahrb. 1910, 538/54.

der gnostischen Kommentare sehen wir schon bei IRENAEUS. Die gnostischen Kommentare, die IRENAEUS VON LYON[1]) nach seiner eigenen Aussage in seinem großen, um 185 entstandenen Werke *„gegen die Häresien“*[2]) bekämpft[3]), sind nicht ohne Einfluß geblieben auf die Form dieses Werkes, das sich stückweise wie ein Kommentar zu Bibelstellen liest. Nehmen wir die freilich unsicheren *Bruchstücke exegetischer Homilien* des IRENAEUS[4]) und die allerdings auch nicht unbezweifelbare Nachricht hinzu, daß er einen mehrteiligen *Kommentar zum hohen Liede*[5]) verfaßt habe, so kann immerhin so viel gesagt werden, daß IRENAEUS zu den Anfängern einer kirchlichen kommentatorischen Tätigkeit wohl gehört haben muß. — Und es ist für die Entstehung dieser Literaturform bezeichnend, daß gerade wieder Antignostiker ihm nachgefolgt sind. Wir hören von einem verlorenen Kommentar über das Sechstagewerk des in der Zeit des Commodus (180/192) wirkenden Antignostikers RHODON[6]), und Kandidus und Apion[7]) haben wohl um dieselbe Zeit „über das Sechstagewerk“ geschrieben.

Vielleicht gehört auch in diese Entwicklungslinie hinein des Irenaeus kleinasiatischer Zeitgenosse, der Bischof MELITO VON SARDES[8]), der besonders um 160/70 eine lebhafte, vor allem antihäretische, leider fast völlig verlorene Schriftstellerei entwickelte. Wir besitzen ein paar freilich nicht ganz sichere griechische Bruchstücke, in denen die Opferung Isaaks auf Christi Tod allegorisch gedeutet wird.[9]) Sind sie wenn auch nur zum Teil echt, so muß man sie der bis auf den in Form einer Widmung gehaltenen Eingang verloren gegangenen Schrift des MELITO, „Eklogen“, „Auszüge“[10]), zuweisen und müßte dann in dieser Schrift eine kommentarartige oder mindestens Auslegungen

---

[1]) Vgl. oben S. 40,1.

[2]) Vgl. oben S. 270f.

[3]) Vgl. oben S. 380f.

[4]) Vgl. oben S. 190.

[5]) Vgl. HARVEY, *Opera Irenaei* II, 455; Fragment 26; die Nachricht des Hieronymus (9 und Chron. ad. a. Abr. 2110) von einer Auslegung der Apokalypse durch Irenaeus („Apocalypsim quam interpretatur Justinus martyr. et Irenaeus) scheint sich auf Iren. adv. haer. mit seinen eschatologischen Partien zu beziehen; vgl. oben S. 270f.

[6]) Vgl. oben S. 269,12; Eus. 5, 13 berichtet von dem *„εἰς ἑξαήμερον ὑπόμνημα“*.

[7]) Nach Eus. 5, 27; hier haben wir aber nicht die Bezeichnung *ὑπόμνημα*, sondern einfach *„εἰς τὴν ἑξαήμερον“*; ist das aber ein antignostischer Kommentar gewesen, so liegt es nahe, in des Eus. (ib.) Nachricht von einer Schrift des sonst unbekannten Herakleitos *„εἰς τὸν ἀπόστολον“* ebenfalls Auslegungen von Paulusbriefen zu sehen.

[8]) Vgl. oben S. 39,5.

[9]) Abgedruckt bei ROUTH, Rel. sacr.[2] I, 122/24; OTTO, Corp. Apol. 9, 416/18.

[10]) *ἐκλογαί*, nach Eus. 4, 26, 13/4, hier jene Widmung.

enthaltende Zusammenstellung der auf Christus hinweisenden Stücke des A. T. sehen.

Ein wohl etwas jüngerer Zeitgenosse MELITOS, der Bischof von Antiochien, THEOPHILUS[1]), (noch nach 181 lebend), ebenfalls Gegner des Gnostizismus, hat, wenn wir HIERONYMUS glauben dürfen, zwei *Kommentare, einen zu den Sprüchen*[2]) und *einen zum Evangelium*[3]), verfaßt, in welchem er jedenfalls nicht die vier Evangelien nacheinander ausgelegt, sondern mehr den Inhalt der vier Evangelien promiscue kommentatorisch behandelt hat. Wir haben davon nur ein größeres Stück der Erklärung von Lukas 16, 1 ff. Völlige Sicherheit läßt sich hinsichtlich dieser Nachrichten und des Zitates nicht gewinnen, aber Grund zum Zweifeln ist auch wenig vorhanden.[4])

Der gelehrte Irenaeusschüler HIPPOLYT[5]) († ca. 235) ist der erste, der aber im offenbaren Anschluß an die bisherige Entwicklung des christlichen Kommentars um und nach 200 eine große kommentatorische Tätigkeit entwickelte, in die wir nun auch durch einige glückliche Funde tieferen Einblick gewonnen haben. Und diese griechische Schriftstellerei eines Römers hat dann vor allem wieder auf den griechischen, aber auch den fremdsprachlichen Osten gewirkt; HIPPOLYTS Bedeutung für die Geschichte christlicher Kommentare kann damit nicht hoch genug angeschlagen werden. Nun liegen freilich seine Homilien und Kommentare literarisch nicht weit auseinander und sind nicht immer reinlich zu scheiden[6]), aber die kommentatorische Tätigkeit HIPPOLYTS an sich bleibt deutlich. Und das ist vor allem der Fall durch die Veröffentlichung seines *Danielkommentars*[7]), den wir jetzt zum großen Teil im griechischen Urtexte, zu einem Teil aus alten Übersetzungen ziemlich vollständig kennen. Vier Bücher umfaßt der Kommentar; im ersten wird Dan. 1 die Geschichte der

[1]) Vgl. oben S. 39,4.

[2]) Nach Hieronymus 25.

[3]) Nach Hieronymus 25; Epistola 121 ad. Algas. 6 (op. Hier. ed. Vallarsi 1, 860); hier das ziemlich große Zitat mit allegorischer Deutung von Luk. 16, 1 ff. Vgl. auch H.s Einl. zu seinem Matthaeuskommentar bei Vallarsi 7, 7; vgl. HARNACK I, 498 ff; ZAHN FGK 2, 234/56.

[4]) Der Evangelienkommentar von de la Bigne gehört m. E. im vorliegenden Texte späterer Zeit an; vgl. darüber unten § 74.

[5]) Vgl. oben S. 46,2.

[6]) Vgl. oben S. 190.

[7]) Ausg. v. BONWETSCH in Gr. Chr. Schr. Hippolyt I, 1897, hier auch deutsche Übersetzung der slavischen Version. — Vgl. BARDENHEWER, *D. hl. Hippolyt Kommentar zum Buche Daniel*, 1877; NEUMANN, *Hippolytus v. Rom etc.* I, 1902, 61/107; BONWETSCH in TU 16, 2, 1897; BARDENHEWER II, 532/5; HARNACK II, 249/51; VIOLARD, *Étude sur le Commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel*, Thèse, Montbéliard 1903.

Susanna, im zweiten Dan. 2—3 und der Lobgesang der drei Männer, im dritten Dan. 4—6, im vierten Dan. 7—12 behandelt; geschrieben wird der Kommentar um das Jahr 204 sein. Hier — das ist sicher — handelt es sich nicht mehr um Homilien, sondern um einen wirklichen Kommentar, um den Versuch einer fortlaufenden vollständigen Erklärung eines alttestamentlichen Buches. Freilich ist der Kommentar nicht leidenschaftslos wissenschaftlich — aber solche Kommentare hat die alte Kirche überhaupt nicht gekannt —, sondern gelegentlich praktisch und paränetisch orientiert, stark durchsetzt von Typik und Allegorese, aber doch wieder oft mit der Tendenz zu einfacher, schlichter Exegese. Aber wir haben auch hier bei HIPPOLYT noch nicht die Erscheinung, daß der Text Satz für Satz exegesiert wird, sondern man möchte sagen nach großen Gedankengruppen, in denen auch oft das einzelne genau exegesiert, aber doch vor allem das wichtigste herausgegriffen wird, so daß sich die Form oft der exegetischen Abhandlung nähert. Damit liegt die Bedeutung HIPPOLYT'S für die Geschichte des christlichen Kommentars als Form zutage und wir müssen hier alles weitere der gerade hinsichtlich der exegetischen Schriften HIPPOLYT'S noch sehr im Dunkeln tappenden Forschung überlassen, deren Material sich hoffentlich noch erweitert, so daß klar wird, was Kommentaren und was Homilien zuzuweisen ist, ob, wie es doch jedenfalls stark den Anschein hat, sich die kommentatorische Tätigkeit HIPPOLYTS über weite Strecken des A. T. erstreckte[1]), ob auch über einen Teil des N. T.[2]); es wird vor allem die Auslegung der Apokalypse[3]) ein Kommentar gewesen sein.

3. Die Alexandriner Clemens und Origenes. — IRENAEUS und HIPPOLYT bleiben im Abendlande als Kommentarschreiber vereinzelte Erscheinungen, denen erst um das Jahr 300 Nachfolger, aber nun in lateinischer Sprache, folgten. Der größte Teil aber der kommentatorischen Tätigkeit des Orients gruppiert sich nun für lange Zeit um die alexandrinische Katechetenschule, welche, im wesentlichen in den Bahnen kirchlicher Theologie gehend, im Gegensatze zu den Gnostikern stehend, doch ein gut Teil ihrer Methode übernahm und zugleich aufs stärkste unter dem inhaltlichen, aber auch dem literarischen

[1]) Vgl. dafür bes. den Kommentar zum „Hohenlied", der aber im Grunde aus Homilien zu bestehen oder ursprünglich bestanden zu haben scheint; BONWETSCH's Ausg. in Gr. Chr. Schr., überholt durch seine neue Ausg. in TU 23, 2c, 1902 (deutsche Übers.).

[2]) Vgl. die Sammlung der Fragmente von ACHELIS in Gr. Chr. Schr. Hippolyt I, 2, 1897; dazu derselbe in TU 16, 4, 1897; BARDENHEWER II, 523/38; HARNACK II, 241/54.

[3]) Vgl. dazu BARDENHEWER II, 537f und HARNACK II, 254; vgl. auch DIEKAMP in ThQ 79, 1897, 604/16.

Einflusse der Antike stand, welche in den hohen Schulen von Alexandrien ihre Nachblüte in gelehrten philosophischen, aber vor allem auch grammatisch-philologischen Studien hatte. Hier befanden sich zahlreiche Gelehrte, hier war eine große Bibliothek, hier waren kalligraphische Institute, hier war der Mittelpunkt des geistigen Lebens und des Bücherwesens im Osten, hier waren die hohen Schulen der Juden, hier der Hauptsitz der jüdisch-hellenistischen Exegese. Alexandrien hat infolgedessen nun auf das energischste auf die literarische Geschichte des Kommentars, des griechischen wie auch später des lateinischen, gewirkt.

Die Entstehung der alexandrinischen Katechetenschule[1] verliert sich gegen die Mitte des 2. Jahrh. ins Dunkel. Die erste etwas greifbare Gestalt ist der Vorsteher PANTAENUS[2], der etwa in den letzten 20 Jahren des 2. Jahrh. gewirkt und durch seine Vorträge bedeutenden Einfluß gewonnen haben muß; daß die Exegese dabei eine Hauptrolle gespielt hat, ist nicht zu bezweifeln, aber die Nachricht des EUS.[3] von Bibelkommentaren des PANTAENUS muß angesichts des ausdrücklichen gegenteiligen Zeugnisses des CLEMENS VON ALEXANDRIEN zurückgewiesen werden.

Ein erstes Ergebnis der in Alexandrien betriebenen Textexegese waren die acht Bücher „*Hypotyposen*“[4] des CLEMENS VON ALEX.[5] († vor 215), der seit ca. 200 freilich nur kurze Zeit Nachfolger des PANTAENUS war. Wir haben leider nur ganz kleine Bruchstücke des griechischen Urtextes des Werkes; dazu kommt aber eine lateinische Übersetzung eines Teiles des Werkes, gewöhnlich „*adumbrationes*“ genannt (enthaltend einen Kommentar zu vier von den katholischen Briefen).[6] Wir können uns daraus im wesentlichen ein Bild des

[1]) Vgl. oben S. 33. BIGG, *The Christian Platonists of Alex.*, 1886; LEHMANN, *Die Katechetenschule zu Alex.*, 1896; DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 1898; HARNACK, RE³, 1, 356/9.

[2]) P. wohl Sizilianer, nach großen Reisen nach dem Osten in Alexandrien, geistig jedenfalls hochbedeutender Mann; aber nicht Schriftsteller, nach Clem. Strom. 1, 1, 11 ff. und Eclogai 27; vgl. ZAHN, FGK 3, 156/76; HARNACK I, 291/96; Chron. II, 3f; BARDENHEWER II, 13/5.

[3]) Eus. 5, 10, 4; Eus. spricht von Auslegungen in „*συγγράμματα*“; das ist sehr unbestimmt, er wußte offenbar nichts Genaueres und schloß aus den Worten des Clem. Alex. über P.

[4]) *ὑποτυπώσεις* „Skizzen“; vgl. Eus. 6, 13, 2; 14, 1; Photius, Bibl. cod. 109.

[5]) Vgl. oben S. 40,2.

[6]) Ausg. der griech. Fragmente und d. Adumbrationes bei ZAHN, FGK 3, 64/156 (mit Besprech. d. Aufbaues des Werkes); dazu Ausg. v. STÄHLIN, Clem. Alex. III, 195/215, 1909. — Vgl. HARNACK II, 19f; ders. S. Ber. Berl. Ak. 1904, 901/8; über die Zeit vgl. ZAHN und ARNIM, *De 8. Clem. Strom. libro* 1894, 14f; DE FAYE a. a. O. 110f.

Werkes machen, das einen „skizzenhaft“ und „scholienhaft“ [1]) gehaltenen Bibelkommentar dargestellt haben muß, welcher sich auch auf die Barnabasepistel und die Petrusapokalypse erstreckte. Offenbar sind aber nicht etwa gleichmäßig alle Teile der hl. Schrift kommentiert worden, sondern nur ausgewählte Stücke; im wesentlichen ist wohl das ausgewählt, was für die allegorisch-typische Deutung des Verfassers von besonderem Interesse war und was dann auch Anlaß bot, von der reinen Exegese zur dogmatischen Auslegung überzugehen, die im Sinne der Kirchenlehre der späteren Zeit, wie Photius Äußerungen zeigen, zum Teil ein häretisches Gepräge trugen.

Bei ORIGENES [2]) (ca. 185—254) laufen die Linien der Entwicklung des christlichen Kommentars, wie überhaupt einer hermeneutischen und kritischen Tätigkeit wie in einem Brennpunkte zusammen; besonders wichtig aber ist für die Geschichte jener literarischen Bewegung die Tatsache, daß ORIGENES wie kaum ein Christ vor ihm ein enges Verhältnis zur antiken Literatur gewonnen hatte, ein guter Kenner der kommentatorischen Tätigkeit der Alten gewesen ist. Die kommentatorische Arbeit des ORIGENES ist im Grunde nichts anderes, als eine Fortführung der antiken kommentatorischen Tätigkeit, wie sie hindurchgegangen war durch die philonisch-stoische Exegese, wie ja auch seine Textkritik nichts anderes ist, als eine Fortsetzung der entsprechenden antiken Arbeiten [3]); es ist bezeichnend, daß der Name Adamantius und Chalcenterus (Mann von Stahl und Eisen) nichts weiter ist, als eine Übertragung von dem so bezeichneten berühmten Grammatiker DIDYMUS [4]), der, im ersten vorchristlichen Jahrhundert lebend, wie ORIGENES 6000, so 3500 Bücher und Kommentare geschrieben haben soll und teilweise auch geschrieben hat. Wir sehen ORIGENES schon um 202 grammatischen Unterricht erteilen, dann aber hat er sehr bald als Leiter der alexandrinischen Katechetenschule diese grammatische Kenntnis ganz auf ein Objekt, nämlich die Bibel, konzentriert. Nun soll freilich damit nicht behauptet sein, daß ORIGENES in seiner Exegese ein ganz unselbständiger Nachahmer der Alten gewesen sei. Es war eben vorhanden 1. die allegorische Methode, welche ORIGENES im Sinne einer Dreiteilung

[1]) S. unten § 68.

[2]) Vgl. oben S. 40,3; ZÖLLIG, *Die Inspirationslehre des Origenes*, 1902.

[3]) Vgl. SIEGFRIED, a. oben S. 377 a. O. 351 ff.

[4]) DIDYMUS von Alexandrien (bis zur Zeit des Augustus lebend), schrieb vor allem Kommentare und Scholien zu Homer, Pindar usw. — Fragmente bei SCHMIDT, *Didymi Chalcenteri Fragm.*, 1854; LUDWIG, *Aristarchs homerische Textkritik nach den Fragm. d. Did.*, 1885; CHRIST [4], 634 f.

(Trichotomie) des Menschen als somatische, psychische und pneumatische Deutung des Textes schied, ohne aber meistens die beiden letzteren scharf voneinander zu trennen, jedenfalls den mystischen Sinn in jeder Hinsicht betonend, auch darin dem Philo folgend, und es waren 2. völlig vorhanden die Formen der Exegese, die bloß übernommen zu werden brauchten. Origenes hat in drei literarischen Formen Exegese getrieben, in *Scholien*[1], *Kommentaren*[2], *Homilien*.[3] Die letzte Form scheint zwar so, wie sie vorliegt, spezifisch christlich zu sein, aber sie ist ein Gewächs auf dem Boden des Kommentars und der Bedürfnisse des Gottesdienstes.[4] *Scholien* aber hatte man seit Jahrhunderten geschrieben, d. h. Exzerpte aus fremden Kommentaren und eigene Zusätze in Anmerkungen oder Randbemerkungen zu den Texten, und diese Literaturform führt man gewöhnlich auf jenen Didymus von Alexandrien zurück. Den Ausdruck *Tomoi* (Bände) wandte Origenes (nach Hieronymus) selbst auf seine Kommentare an und bezeichnete sie damit im Gegensatz zu den Scholien als größere einheitliche Werke, ob in dieser Bezeichnung ebenfalls antikem Vorbild folgend, weiß ich nicht.[5] Aber waren diese Formen auch vorhanden, so galt es doch, sie auf ein neues Objekt anzuwenden und hier in der Anwendung auf das N. T. bleibt Origenes original und darum grundlegend für die Geschichte des Kommentars.[6]

Zu mehreren Büchern des A. T. wie des N. T. hat Origenes *Scholien* geschrieben, aber es haben sich von ihm keine ganzen Scholienwerke erhalten, sondern nur ein paar Reste; vieles, was sich in späteren Katenenwerken findet, muß noch ausgesondert werden.[7] Viel umfangreicher sind die *Kommentare* gewesen, zum Teil sehr weitschweifig, so daß wenige Verse eine unendlich lange Auslegung erhielten, die schon mehr den Charakter von allegorisch-theologisch-philosophischen Abhandlungen annahm. Dabei kommen die großen

[1]) σχόλια = σημειώσεις = commaticum genus interpretationis = enchiridion = excerpta; vgl. über diese Ausdrücke Gräfenhan u. a.

[2]) τόμοι

[3]) ὁμιλίαι

[4]) Vgl. oben S. 189/92.

[5]) Vgl. Birt, *Das antike Buchwesen*, 1882, 27 f.

[6]) Vgl. z. B. Riedel, *Die Ausleg. d. Hohenliedes in d. jüd. Gem. u. d. griech. Kirche*, 1898; Redepenning, *Origenes* I, 232/324; Zöllig, *Die Inspirationslehre des Orig.*, 1902; Doorn, *Origenes als exegeet* in „Tijdsschr. voor geref. Theol.“, 1898, 43/56; Rosenmüller, *Historia interpretationis*, 3, 1807, 1/156.

[7]) Eine Gesamtausg. der Scholienfragmente fehlt; es wäre auch sehr schwierig, aus den zahllosen Katenenfragmenten das zu Scholien und das zu Kommentaren Gehörige genau zu scheiden; vgl. Harnack I, 343 ff; 403/5; 835/42.

Zusammenhänge viel weniger zur Erklärung, als die einzelnen Worte; andererseits verderben Allegorese und Philosophie sehr oft dem Ausleger das Konzept. Man kann den Unterschied zwischen seinen *Kommentaren* und *Homilien* kaum auf den Gegensatz von „wissenschaftlich" und „erbaulich" scharf formulieren; denn diese Formen mischen sich; aber das ist richtig, daß in den Kommentaren das theologische Element überwiegt, in den Homilien das paränetische. Nach den uns erhaltenen Nachrichten haben sich die Kommentare des ORIGENES über den größten Teil des A. T. und des N. T. erstreckt. Die Kommentare verteilen sich über die ganze Lebenszeit des Origenes, sie sind entstanden — und zwar zum guten Teil auf Grund mündlicher Lehrvorträge — in Alexandrien, Athen und Caesarea, doch ist die bestimmte zeitliche und örtliche Fixierung nur selten so sicher, wie etwa beim Hoheliedkommentar, der um 240 in Athen begonnen und in Caesarea fortgesetzt wurde. Bedauerlich wenig im Verhältnis zur Masse der Arbeiten des Origenes ist von diesen ganzen Kommentaren erhalten, einiges im Urtexte, sehr viel mehr in lateinischer Übersetzung bezw. Bearbeitung.[1]) Es sei hier erwähnt der *Hohelied kommentar*[2]), den HIERONYMUS für den besten des ORIGENES hielt und den wir, abgesehen von griechischen Fragmenten, in der lateinischen Bearbeitung RUFINS[3]) in vier Büchern, enthaltend die Erklärung von Hoheslied 1, 1—2, 15 haben. Dann der *Matthäuskommentar*[4]), der 25 Bände umfaßte und nach 244 in Caesarea geschrieben wurde. Wir haben davon neben kleineren Stücken acht Bände im griechischen Urtext, behandelnd Matth. 13, 36—22, 33 und eine noch weitergehende lateinische Übersetzung; und außerdem hat HIERONYMUS den Kommentar fleißig benutzt.[5]) Lange, etwa in den Jahren 225/40, hat OR. an dem großen, jedenfalls weit über 30 Bände enthaltenden *Johanneskommentar*[6]) geschrieben, von dessen Urtext wir bedeutende Bruchstücke haben; die weitläufige Form dieses Kommentars beweist die Tatsache, daß der erste Band nur die Erklärung des ersten Halbverses von Joh. 1 enthält.

[1]) Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung bei KRÜGER, *Gesch. d. altchristl. Lit.*, 117/9, u. BARDENHEWER II, 106/17. — Die griech. Fragmente der Kommentare (ohne Katenen) zusammengestellt bei HUETIUS, *Orig. in sacr. Script. Comm.*, 2 Bde., Rouen 1668; die griech. und latein. Stücke bei LOMMATZSCH; in Gr. Chr. Schr. Origenes III von KLOSTERMANN eine neue Ausg. der exegetischen Stücke begonnen, 1901; dann PREUSCHEN 1903.

[2]) Ausg. v. LOMMATZSCH, 14, 287/437; 15, 1/90.

[3]) Vgl. oben S. 49,3.

[4]) Ausg. v. LOMMATZSCH, Bd. 3/5.

[5]) Vgl. ZAHN, FGK 2, 275/81.

[6]) Ausg. v. PREUSCHEN in Gr. Chr. Schr. Origenes Bd. 4, 1903; von BROOKE, Cambridge 1896, 2 Bde. (15 sh.); vgl. KOETSCHAU in TU 28, 2a, 1905.

4. Schüler und Nachfolger des Origenes. Die von den Kommentaren des Or. ausgehende Wirkung ist schon allein durch die Tradition der alexandrinischen Katechetenschule tief und weit verzweigt gewesen, obwohl seine Schriftauslegung keineswegs unbestritten war. Man nahm Anstoß an seiner Vernachlässigung des Wortsinnes. In der Auslegung scheint ihm gerade von dieser Seite her Julius Africanus[1]), dessen exegetische Briefe[2]) wir schon kennen lernten, überlegen gewesen zu sein. Aber die Nachrichten über Kommentare[3]) von ihm erscheinen nicht gesichert. Das Vorwalten des Suchens nach dem allegorisch-typischen Sinne blieb das Erbteil der Origenesschüler, auch wenn sie, wie Typho[4]), exegetische Abhandlungen und nicht eigentliche Kommentare schrieben; z. B. dessen verlorene *Abhandlung über die „rote Kuh“*[5]) in Num. 19 wird sich gewiß von einem Stück eines origenistischen Kommentars formal kaum unterschieden haben.

Der zweite Nachfolger des Origenes in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule und zugleich sein dankbarer, wenn auch nicht kritikloser, auch mehr praktisch gerichteter Schüler Dionysius v. Alexandrien[6]) († 264) hat eine *Erklärung über den Anfang des alttestamentlichen Buches „Der Prediger“*[7]) geschrieben, die wir freilich nur aus Fragmenten kennen, die gegenüber der mystischen Allegorie des Origenes mehr die Tendenz schlichter Auslegung zeigen.

Ganz in den Bahnen der Allegorese muß der gelehrte Asket Hierakas von Leontopolis[8]) gegangen sein, der (um 300 lebend) verlorene Kommentare zur hl. Schrift geschrieben haben soll, sowohl in griechischer, wie in koptischer Sprache; die Kommentare in diesem Dialekt der ägyptischen Volkssprache erscheinen freilich recht zweifel-

[1]) Vgl. oben S. 93,1.

[2]) Vgl. oben S. 158f., dazu Julius, *Die griech. Danielzusätze und ihre kanonische Geltung*, 1901; Vogt, *Der Stammbaum Christi* 1907.

[3]) Vgl. Dionysius bar Salibi bei Assemani, Bibl. Or. 2, 158a; Ebedjesu, ib. 3, 1, 14; Pitra, Anal. sacra 4, 71 u. 337; vgl. Harnack II, 91 u. I, 513; Bardenhewer II, 227.

[4]) Über Tryphon, als Schüler des Origenes, berichtet nur Hieronymus 57. — Vgl. Bardenhewer II, 162f; Harnack I, 405.

[5]) Nach Hieronymus „de vacca rufa in Deuteronomio“, eine zweite Schrift nennt er „de dichotomematibus, quae cum columba et torture ab Abraham ponuntur in Genesi“.

[6]) Vgl. oben S. 41,1.

[7]) *εἰς τὴν ἀρχὴν ἐξήγησιν . . . τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ* sagt Eus. 7, 26, 3; vgl. die Fragmente M. gr. 10, 1577/88 und Pitra, Spic. Solesm. I, 17/19; ebenso bei Feltoe (oben S. 41,1) 199ff.; vgl. dazu Dittrich, *Dionysius* 22/5.

[8]) Über Hierakas vgl. Harnack II, 83f; I, 467f; Bardenhewer II, 217f.

haft.[1]) Nach den erhaltenen Nachrichten[2]) erscheint in der Schriftstellerei des Hierakas der Spiritualismus des ORIGENES ins Radikale gesteigert.

Der kleinasiatische Schüler des Origenes, GREGORIUS THAUMATURGUS[3]), Bischof von Neocaesarea († ca. 270), hat sein Interesse demselben alttestamentlichen Buche wie DIONYSIUS zugewandt, indem er eine uns erhaltene *„Metaphrase zum Prediger Salomonis"*[4]) schrieb. μετάφρασις war bei den Griechen der typische Ausdruck für das Übertragen in eine andere Form, vor allem aus der Poesie in die Prosa und umgekehrt. Hier handelt es sich um eine Übertragung des griechischen prosaisch-einfachen Textes der Septuaginta in eine gehobene durch und durch rhetorische Form, die an Länge nur wenig das Original übertrifft.

Daß auch ein scharfer Gegner des ORIGENES sich der Anwendung dieser literarischen Form nicht entziehen konnte, sehen wir an METHODIUS VON OLYMPUS[5]) († 311), und auch das sehen wir, daß er die allegorische Auslegung des ORIGENES durchaus teilt und zum Teil in der kühnsten Weise anwendet, obwohl er gelegentlich den ORIGENES in seiner Auslegung bekämpft. Und es ist charakteristisch, daß er in einer seiner (altslavisch, aber wohl nur gekürzt erhaltenen) exegetischen Abhandlungen dasselbe Thema von der *„roten Kuh"*[6]) behandelt, das einst der Origenesschüler Trypho behandelt hatte. Wie weit die wirklichen, leider verlorenen Kommentare des METHODIUS *zur Genesis, zum Hohenlied*[7]) und *zum Buche Hiob*[8]) in die Linie der origenistischen Kommentarformen gehören, läßt sich nach den Fragmenten schwer beurteilen.

Völlig in den Bahnen origenistischer Kommentare ist EUSEBIUS V. CÄSAREA[9]) gegangen, der eine *größere Anzahl Kommentare*[10])

[1]) Vgl. LEIPOLDT in *Gesch. d. christl. Lit. d. Orients*, 145.

[2]) Bei Epiphanius haer. 67.

[3]) Vgl. oben S. 41,2.

[4]) *„μετάφρασις εἰς τὸν ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος"*, Ausg. M. gr. 10, 987/1018. Vgl. RYSSEL, *Gr. Thaumat.* 27/9.

[5]) Vgl. oben S. 41,3.

[6]) „Über die Unterscheidung der Speisen und über die junge Kuh, welche im Leviticus erwähnt wird, mit deren Asche die Sünder besprengt wurden", Ausg. deutsch bei BONWETSCH, *Methodius* 1, 290/307.

[7]) Nach HIERONYMUS 83; die Kommentare sind verloren; über Fragmente vgl. HARNACK I, 478.

[8]) Zahlreiche Scholien in Katenen; vgl. BONWETSCH a. a. O. 349/54.

[9]) Vgl. oben S. 41,4.

[10]) Zu Jesaias, Ausg. M. gr. 24, 89/526; zum Lukasev. (?), Ausg. M. gr. 24, 529/606. — Vgl. HARNACK II, 123; SICKENBERGER TU 22,4, 1902, 86f.

schrieb, von denen wir freilich nicht viel haben, das meiste noch von dem *Psalmenkommentare*[1]; EUSEBIUS war doch hier mehr fleißiger gelehrter Sammler, nicht schöpferischer Ausleger mit neuen, großen Gedanken.

Traditionen des ORIGENES lassen sich auch bei ATHANASIUS[2] († 373) verfolgen. Er hat Kommentare *zu verschiedenen biblischen Büchern* geschrieben, aber vollständig ist keiner mehr erhalten; am meisten haben wir auch hier von dem *Psalmenkommentar*[3] in Bruchstücken; der Hauptwert liegt ganz auf Seite des mystischen Sinnes und der praktischen Verwendbarkeit.

Unter den Kappadoziern setzt sich diese Entwicklungslinie am sichtbarsten fort bei GREGOR VON NYSSA († nach 394), stärker als bei seinem, einer nüchternen Exegese zuneigenden Bruder BASILIUS († 379), dessen *exegetische Homilien* wir schon kennen lernten. Wir würden das Verhältnis zwischen BASILIUS und GREGOR hinsichtlich ihrer Kommentare besser beurteilen können, wenn wir überhaupt Einblick hätten in die Kommentare des BASILIUS[4], aber wir haben von ihm nur *exegetische Homilien*[5], die stark praktische Tendenz haben; der vorhandene *Jesaiaskommentar*[6] ist in seiner Echtheit zweifelhaft und der *Hiobkommentar* verloren. Dagegen haben wir Einblick in die exegetische Literatur, die GREGOR V. NYSSA[7] verfaßte. Eigentümlich ist, daß trotz jenes Gegensatzes Gregor zwei sehr wichtige exegetische Arbeiten *„über das Sechstagewerk"*[8] und *„über die Zurüstung des Menschen"*[9] direkt als Ergänzungen bezw. Verteidigung entsprechender Homilien seines Bruders ca. 379 verfaßte. Und gerade diese Beziehung hat wohl diesen Arbeiten den Charakter nüchterner Auslegung mit Beschränkung der Allegorie gegeben. Dagegen hat sonst die Allegorie des ORIGENES bei GREGOR weiten Spielraum, nicht nur in den zahlreichen *exegetischen Homilien*, sondern auch in einigen *exegetischen Schriften*, die eine Art Mittelstellung zwischen

[1]) Ausg. M. gr. 23; dazu 24, 9 76, und PITRA, Anal. sacra 3, 365 520; MERCATI, *Alcune nota di lett. patristica*, 1898. — HARNACK II, 127 f.; Eus. u. des Athanasius exeget. Arbeiten bedürfen dringend der Sichtung.

[2]) Vgl. oben S. 42,1.

[3]) Ausg. M. gr. 27, 55/590; dazu PITRA, Anal. sacr. 1, 3/26. Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 214 f.

[4]) Vgl. oben S. 43,1.

[5]) Vgl. oben S. 192.

[6]) Ausg. M. gr. 30, 118/668.

[7]) Vgl. oben S. 34,3.

[8]) *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου*, Ausg. M. gr. 44, 62/124.

[9]) *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, Ausg. M. gr. 44, 125/256; deutsch in BKV.

einem richtigen *Kommentar* und einer *exegetisch-praktischen Abhandlung* einnehmen, so in der Schrift über *„Das Leben des Moses“*[1] und den beiden Büchern *über die Psalmen*[2], in denen klargemacht werden soll, daß die fünf Psalmensammlungen eine Leiter der Vollkommenheit darstellen und die Psalmenüberschriften moralischen Inhalts seien. Wir haben in der Exegese des GREGOR die Steigerung der kommentatorischen Tätigkeit und der exegetischen Grundsätze des ORIGENES und zugleich ihre auch bei den andern Kappadoziern und bei CHRYSOSTOMUS zu beobachtende starke Wendung ins Praktische, die den Kommentar mehr und mehr in die Homilie aufgehen ließ.[3]

Mit DIDYMUS DEM BLINDEN[4], einem der letzten Leiter der alexandrinischen Katechetenschule in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. († ca. 398), kehren wir wieder zur eigentlichen Tradition des ORIGENES zurück. Didymus muß nach den vorliegenden Bruchstücken und Nachrichten sehr viele Kommentare in Form und Geist des ORIGENES abgefaßt haben; wenn auch eine vollständige in lateinischer Übersetzung erhaltene *Erklärung der katholischen Briefe*[5] nicht von ihm stammen wird, so ist, was an Bruchstücken aus *Kommentaren zu alttestamentlichen Büchern*, *Scholien zu den Psalmen* und *zum N. T.* erhalten ist[6], nicht unbeträchtlich und gestattet einen Blick auf eine weitverzweigte Tätigkeit auf exegetischem Gebiete mit starker Neigung zur Allegorese und zur Hervorkehrung des mystischen Sinnes. Der Titel einer verlorenen Schrift *„Hypomnemata zum Werk des Origenes de principiis“*[7] gestattet die Vermutung, daß es sich um eine kommentarartige Erklärung und Erläuterung dieser wichtigen Schrift des ORIGENES, also auch einer klassischen Schrift[8] gehandelt hat.

Der Bekämpfer des Nestorius, CYRILL[9], Patriarch von Alexandrien († 444), stand, wie Nestorius auf der Linie der Antiochener stand, so auf der Linie der Alexandriner und damit auch der

---

[1]) *Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως*, Ausg. M. gr. 44, 298/430.

[2]) *Εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν*, Ausg. M. gr. 44, 431/607.

[3]) Vgl. H. WEISS, *Die großen Kappadozier Basilius, Gregor v. Naz. und Gr. v. Nyssa als Exegeten*, 1872.

[4]) Vgl. oben S. 44,1.

[5]) „In epistolas canonicas enarratio“, Ausg. M. gr. 39, 1749/1818; vgl. LUECKE, Universitätsprogr., Göttingen 1829/32 u. CRAMER, *Cat. in epist. cath.* Oxford 1840; dazu KLOSTERMANN TU 28, 2c, 1905.

[6]) Vgl. das Erhaltene bei M. gr. 39; dazu PITRA, Spicil. Solesm. 1, 284.

[7]) *„ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους“* nach Sokrates, KG 4, 25.

[8]) Vgl. oben S. 317.

[9]) Vgl. oben S. 44,3.

Kommentare des ORIGENES. Eine ganz gewaltige exegetische Tätigkeit hat Cyrill entwickelt, die sich über die meisten Bücher der ganzen Schrift erstreckte[1]); wollte man der inzwischen begonnenen, großen exegetischen Tätigkeit der Antiochener entsprechende Auslegungen anderer Tendenz entgegenstellen? Hervorzuheben ist unter anderem der ziemlich ganz erhaltene *Johanneskommentar*[2]) in 12 Büchern und dann die eigentümliche Form der Erklärung des Pentateuchs, genannt *„zierliche Erklärungen"*[3]), in welchen in 13 Büchern Stellen des Pentateuchs erklärt werden nach ihrem typischen Sinne.

Typisch und allegorisierend erscheinen immer besonders die alttestamentlichen Kommentare. Der Geist des ORIGENES hatte hier nachgewirkt auf Jahrhunderte, aber inzwischen ging von den Antiochenern eine neue Strömung zu eigenartiger Kommentarbildung aus.

5. Die Antiochener. Die Antiochenische Schule[4]) trat von vornherein in einen starken Gegensatz zu den Alexandrinern, wenn wir auch bei den Antiochenern, den älteren wie den jüngeren, nicht die scharfe Geschlossenheit der Tradition wie bei den Alexandrinern bemerken können. Von MAKARIUS, dem Leiter einer christlichen Schule in Edessa, vielleicht auch über PAULUS VON SAMOSATA[5]) läßt sich der Anfang der Entwicklungslinie der Antiochener deutlich bemerken bei dem wohl mit PAUL aus der Kirche ausgeschiedenen Presbyter LUCIAN VON ANTIOCHIEN[6]) († 312), der der eigentliche Gründer und Führer der antiochenischen Schule wurde, welche nun, im Gegensatze zu den Alexandrinern in Auslegung und Kommentar, die grammatisch-historische Auslegung aufs eifrigste zu pflegen begann. Woher stammt eigentlich diese neue Richtung? Liegen hier neue antike Einflüsse vor? An welche antike Schule schließt

[1]) Vgl. die Ausg. bei M. gr. 68/74; den Kommentar zum Dodekapropheton edierte PUSEY, Oxford 1868, 2 Bde.

[2]) Ausg. M. gr. 73 und 74, 9/756; neue Ausg. v. PUSEY, Oxford 1872, 3 Bde.

[3]) *γλαφυρά*, Ausg. M. gr. 69, 9/678.

[4]) Vgl. MÜNTER, *Comm. de sch. Ant.* in Stäudlin u. Tzschirners Archiv 1, 1ff; KIHN, *Die Bedeutung der antiochen. Schule etc.* 1866; HERGENRÖTHER, *Die antiochen. Schule etc.* 1866; HARNACK, RE[3] 1, 592/5; DENNEFELD, *Der alttest. Kanon der antiochen. Schule* 1909.

[5]) Vgl. oben S. 156,7.

[6]) Lucian von Antiochien, offenbar ein geistig hochbedeutender Mann und geistiger Anfänger des Arianismus, † als Märtyrer 312. — Vgl. HARNACK, RE[3] 11, 654/9; HARNACK, I, 526/31; CHRON, II, 138/46; BARDENHEWER, II, 235/41; Fragmente etc. gesammelt bei ROUTH, Rel. sacrae 4[2], 1/17.

sich die grammatisch-historische Exegese der Antiochener an? Gegensätze bestanden ja hier schon bei den antiken griechischen Auslegern. Genügt zur Erklärung wirklich der dogmatische Gegensatz gegen die Spiritualisierungen des ORIGENES? Was besagt die Verbindung der Antiochener mit Edessa und damit mit Ostsyrien, die Ähnlichkeit der antiochenischen Auslegung mit der, der wir später bei Ephrem dem Syrer begegnen?, oder kann man geltend machen, daß die antike Schule von Antiochien, die auch schon ein Kleinalexandrien bildete mit einem Alexandrien nachgebildeten „Museum" usw., historisch auch mit entscheidend wurde für den Gegensatz der alexandrinischen und antiochenischen Theologen? Das sind für mich ungelöste Fragen. — Wir haben nun weder von LUCIAN schriftliche Kommentare[1]) noch von seinem Zeitgenossen DOROTHEUS von Antiochien[2]), der vertraut mit der griechischen Wissenschaft war, aber auch die hebräische Sprache erlernte und sich so in den Rahmen der antiochenischen Exegese einfügte. Der Arianismus muß auch in der Exegese die Einflüsse LUCIAN'S aufgenommen haben. In seinem Sinne legte ARIUS[3]) in Alexandrien die Schrift aus, und wir haben wenigstens die Nachricht von *Kommentaren* des gemäßigten Arianers ASTERIUS[4]), der sophistischer Rhetor und Schüler des LUCIAN gewesen war; er soll *Kommentare zum Römerbrief, zu den Evangelien* und *zu den Psalmen*[5]) abgefaßt haben; der arianische Bischof THEODORUS VON HERACLEA[6]) in Thracien († ca. 355) schrieb Kommentare *zu Jesaias*[7]), *den Psalmen*[8]) und *dem Matthäusevangelium*[9]); von den ersteren haben wir Bruchstücke. Diese Entwicklungslinie von Kommentaren im Sinne der Antiochener führt weiter über EUSEBIUS VON EMESA[10]) in Phönicien († ca. 359; 10 nicht erhaltene Bücher *Auslegungen zum Galaterbrief*[11]),

[1]) Eine Nachricht über und das Bruchstück einer Auslegung LUCIANS von Hiob 2, 9f bleibt unsicher, wenn auch die Existenz eines Kommentars Lucians *über das Buch Hiob* durchaus nicht unwahrscheinlich ist; das Bruchstück im Hiobkommentar des Julianus v. Halicarnass (um 520); Ausg. d. latein. Übers. d. Komm. v. Genebrard, Opera Orig., Paris 1574; abgedruckt bei ROUTH, ib. 7/10; über Julian vgl. KRÜGER, RE[3] 9, 606/9.

[2]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, II, 241f.

[3]) Vgl. oben S. 281f.

[4]) Vgl. oben S. 282,14.

[5]) Nach Hieronymus, 94.

[6]) Vgl. oben S. 282,16.

[7]) Die Bruchstücke bei M. gr. 18, 1307/78.

[8]) Nach Hieronymus epist. 112, 20.

[9]) Nach Hier. Comm. in Matth. praef.

[10]) Vgl. oben S. 283,4.

[11]) Nach Hieronymus, 91; vgl. derselbe, Galaterkommentar Prol. bei M. l. 26, 333.

außerdem exegetische Fragmente[1]) und EUSTATHIUS VON ANTIOCHIEN[2]) († ca. 337; abgesehen von Fragmenten und Nachrichten über exegetische Werke[3]), ist erhalten die höchst interessante exegetische Abhandlung *über die Hexe von Endor* und *die Beschwörung Samuels*[4]), die gegen die Allegorese des ORIGENES streitet) hinüber zu DIODOR VON TARSUS[5]) († vor 394), von dem ein tiefgehender Einfluß auf den Kommentar der antiochenischen Richtung ausgegangen ist, verstärkt durch seine mündliche, unterrichtende Tätigkeit, die ebenfalls in erster Linie dem Schriftstudium zugute gekommen ist. Er hat Kommentare zu allen Teilen der Schrift geschrieben[6], von denen wir leider nur spärliche Bruchstücke in Katenen besitzen.[7]) Hier wurde, wie es auch DIODOR in seiner verlorenen Abhandlung *„über den Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und der Allegorie“*[8]) entwickelt haben wird, aller Wert gelegt auf lebensvolle Auffassung des Schriftwortes auf Grund grammatischer Analyse und historischen Erfassens, wobei aber auch die prophetisch-ideale Seite zur Geltung kam, so daß hier eine verheißungsvolle Gegenströmung gegen die Kommentare nach der Weise des ORIGENES begann. Ganz in seinen Bahnen gingen die Kommentare seines Schülers THEODORUS[9], der 392—428 Bischof von Mopsuestia in Cilicien war, bei den syrischen Nestorianern schlechthin „der Exeget“ genannt. Auch er hat, wie berichtet wird, *Kommentare zur ganzen Bibel* geschrieben. Abgesehen von zahlreichen Fragmenten[10]) haben wir im griechischen Urtexte vollständig

[1]) Ausg. M. gr. 86, 1, 545/62.

[2]) Eustathius, Antiochener, aber Gegner der Arianer. — Vgl. LOOFS, RE³ 5, 626f, BARDENHEWER, *Patr.*³ 273f.

[3]) Ausg. M. gr. 18, 676/97 u. PITRA, Anal. 2, XXXVIIIff; 4, 210/3, 441/3; vgl. dazu CAVALLERA, *S. Eustathii ep. Antioch. in Laz., Mar. et Marth. hom. christol.* Paris 1905.

[4]) De Engastrimytho contra Origenem, Ausg. mit Besprechung v. JAHN, TU 2, 4, 1886.

[5]) Vgl. oben S. 44,4.

[6]) Nach Leontius v. Byzanz, De sectis 4, 3, u. Suidas, Lexicon sub. verbo *Diodor.*

[7]) Ausg. bei M. gr. 33, 1561/1628; dazu PITRA, Spicileg. Solesm. 1, 269/75 (kritisch zu sondern!)

[8]) „τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας“; vgl. dazu H. KIHN, *Über θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener* in Theol. Quartalschr. 62, 1880, 531/82.

[9]) Vgl. oben S. 44,5; dazu SPECHT, *Der exeget. Standpunkt d. Th. v. Mops. etc.*, 1871; KIHN, *Th. v. Mops. und Iunilius Africanus als Exegeten*, 1880; ZAHN in NKZ 11, 1900, 788ff.

[10]) Fragmente bei M. gr. 66; dazu SACHAU, *Theod. Mops. fragm.* 1869 u. DOBSCHÜTZ in The Americ. Journ. of theolog. 2, 353/87; vgl. auch LIETZMANN, S. Ber. Berl. Ak. 1902, 334/46.

nur die *Kommentare zu den kleinen Propheten*[1]), dann in lateinischer Übersetzung zu *den kleinen Paulinen*[2]), eine syrische Übersetzung *des Johanneskommentars*[3]) und größere, neuerdings vermehrte Stücke des Urtextes des *Psalmenkommentars*[4]), eines Jugendwerkes, worin er in charakteristischer Weise eine zeitgeschichtliche Erklärung der meisten Psalmen gibt. Seine Exegese war überhaupt stark von kritisch-historischen Gesichtspunkten geleitet, wenn er auch durchaus nicht den Offenbarungs- und Weissagungscharakter des A. T. leugnen wollte. Vollendet setzt sich THEODOR'S kommentatorische Tätigkeit fort bei seinem Bruder POLYCHRONIUS[5]), dessen Kommentare wohl wegen des Verdachtes der Häresie des Verfassers verloren gegangen sind. Zu *Hiob*, *Daniel* und *Ezechiel* muß er Kommentare verfaßt haben, aber wir haben davon nur größere und kleinere Bruchstücke[6]), deren Echtheit und Unversehrtheit nicht einmal unbestritten ist; es geht aber jedenfalls so viel klar daraus hervor, daß auch hier in sehr besonnener Weise das Gegenteil der Kommentare des ORIGENES geboten wurde und daß wir hier einen der bedeutendsten antiochenischen Exegeten vor uns haben.

Und wie dann die Exegese DIODOR'S praktisch verwendet wurde, zeigen die Homilien des von ihm und den Antiochenern überhaupt stark beeinflußten CHRYSOSTOMUS[7]), dessen Homilien, wo sie ganze Bücher behandeln, sich den Formen eines Kommentars wesentlich nähern, aber freilich schon in ihrer praktischen Haltung der Allegorie größeren Spielraum lassen; ebenso ist das der Fall in den exegetischen Briefen des ISIDOR VON PELUSIUM[8]) († ca. 440). In dem geistigen Schüler THEODORS VON MOPSUESTIA, dem Kirchenhistoriker THEODORET VON KYROS[9]) bei Antiochien († ca. 457)

[1]) Ausg. M. gr. 66, 105/632.

[2]) Ausg. mit den griech. Fragm. von SWETE, Cambridge 1880/2, 2 Bde.

[3]) Ausg. v. CHABOT, Tom. 1, Paris 1897.

[4]) Fragmente, M. gr. 66, 647/96; dazu BAETHGEN, ZAT 1885, 53/101 u. 1886, 261/80; 1887, 1/60; LIETZMANN in S. Ber. Berl. Ak. 1902, 334/46.

[5]) Lebte als Bischof von Apamea in Syrien bis nach 428. — Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 297; HARNACK, RE[3] 15, 528; bes. BARDENHEWER, *Polychronius*, 1879.

[6]) Ausg. d. Fragm. M. gr. 162 (zu Daniel und Ezechiel), bei JUNIUS, *Caten. graec. Patr.*, London 1632 (zu Hiob). — Vgl. FAULHABER, *Die Prophetenkatenen etc.* 1899.

[7]) Vgl. oben S. 43,5 und S. 193; vgl. auch BAUR, *Der ursprüngl. Umfang des Komm. d. Joh. Chrysost. zu den Psalmen in Χρυσοστομικά*, Rom 1908; ein Jesaiaskommentar (?) Ausg. armenisch Venedig 1880, lateinisch ib. 1887.

[8]) Vgl. oben S. 160,11; Ausg. der Briefe M. gr. 78, 177/1646; vgl. BOBER, *De arte hermeneutica S. Isidori Pelus.*, Krakau 1878.

[9]) Vgl. oben S. 44,6; vgl. SPECHTS Arbeit oben S. 394,9.

kommt die literargeschichtliche Tradition antiochenischer Kommentare zu einem gewissen Abschluß und, ich möchte sagen, zu einer gewissen Verkirchlichung, indem THEODORET eine mittlere Linie zwischen wörtlicher Deutung und Allegorese einzuhalten suchte, andererseits aber sehr stark auf die Auslegung seiner antiochenischen Lehrer, besonders THEODORS VON MOPSUESTIA, zurückgriff; und so hat er, da das meiste seiner Kommentare in der Kirche erhalten blieb, die antiochenische Kommentartradition in die Kirche hinübergerettet. Und es war in der Tat eine wertvolle Tradition. Wir haben seinen Kommentar „*zu dem Hohelied*“ [1] gegen die Deutung auf Salomo gerichtet, *zu den Psalmen* [2], *zu den Propheten* [3] (*zu Jesaias* nur in Fragmenten) und *zu den Paulusbriefen* [4], dazu ein wichtiges, zur Aporienliteratur gehöriges Werk.[5]

In die literarhistorische Linie des Kommentars der Antiochener gehört endlich noch EPHRAEM DER SYRER [6] († 373) hinein. Freilich nimmt er eine Sonderstellung ein, indem er des Griechischen, (auch des Hebräischen) wenig kundig, lediglich in syrischer Sprache geschriftstellert hat. Auch weiß ich nicht, welche genauere literarhistorische Linie EPHRAEM'S Kommentare mit dem antiochenischen Kommentare verbindet, zumal wir über die Geschichte der syrischen Kirche im 2. bis 4. Jahrh. in den Zeiten von BARDESANES bis EPHRAEM nur recht dürftig unterrichtet sind. Aber griechischer Einfluß in den Literaturformen ist seit den Zeiten des BARDESANES in Edessa deutlich nachweisbar, wenn auch bei EPHRAEM das spezifisch Syrisch-Orientalische stark durchschlägt. Die gemeinsame syrische Wurzel EPHRAEM'S und der Antiochener (Edessa!) wird doch jedenfalls zu berücksichtigen sein. Wie die Antiochener, hat EPHRAEM die ganze Schrift in Kommentaren behandelt; im Urtext haben wir nur den *Genesis- und Exoduskommentar* [7] und sonst nur Bruchstücke; von neutestamentlichen Kommentaren nur Übersetzungen,

[1]) Ausg. M. gr. 81, 27/214.

[2]) Ausg. M. gr. 80, 857/1998.

[3]) Ausg. M. gr. 81, 215/1988.

[4]) Ausg. M. gr. 82, 35/878.

[5]) Vgl. unten § 69.

[6]) Vgl. oben S. 59,4; LENGERKE, *Comm. crit. de Ephr. Syro S. Script. interprete* 1828; ders. *de E. Syri arte hermeneut.* Regimontii 1831; LAMY, *l'exégèse en Orient au IVe siècle ou les commentaires de S. Ephrem* in Rev. bibl. 2, 1893, 5/25, 161/81, 465/86; GERSON, *Die Kommentare des E. Syrus im Verh. zur jüd. Exegese*, 1868 (in Franckels Monatsschrift).

[7]) Syrisch und lateinisch in der sog. römischen Ausg. d. Werke Ephrems, 1737 Bd. 4, 1/193, 194/235.

so besonders eine armenische Übersetzung des *Kommentars zu* TATIANS *Diatessaron*[1]); er benutzt sonst die altsyrische Bibelübersetzung. EPHRAEM'S Kommentare gehen im wesentlichen auf den Wortsinn aus; doch verschmäht er nicht Typologie und Allegorie.[2])

6. Die Ausläufer des griechischen Kommentars. Die scharfe Scheidung zwischen Antiochenern und Alexandrinern ist für die Folgezeit nicht möglich; sie haben beide gewirkt und ihre Tendenzen stehen gleichberechtigt nebeneinander. Der seit dem ausgehenden 4. Jahrh. stärker auftretende Gegensatz gegen ORIGENES als den Anfänger arianischer Häresie hat doch seine weitere starke Wirkung nicht verhindern können, andererseits aber wurde auch die antiochenische Auslegung in der Kirche nicht durchaus abgelehnt. Es kommt schließlich zu einer Synthese beider Schulen. Wir könnten nun die Linien des griechischen Kommentars weiter verfolgen über EPIPHANIUS VON SALAMIS[3]) († 403), der eine *Auslegung der „12 Edelsteine" im Brustschilde des Hohenpriesters*[4]) um das Jahr 363 schrieb, PHILO VON CARPASIA[5]) auf Cypern (Anf. d. 5. Jahrh.; *Hoheliedkommentar*[6])), HESYCHIUS VON JERUSALEM[7]) († ca. 430, Allegorist, vorhandene Kommentare noch zu sichten[8])), AMMONIUS VON ALEXANDRIEN[9]) (lebte um 458), GENNADIUS I. VON KONSTANTINOPEL[10]) († 471), den Kommentarkompilator antiochenischer Richtung

[1]) Fragmente des syr. Originals bei HARRIS, *Fragments of the Commentary of E. S. upon the Diatessaron*, London 1895; die armen. Übersetzung hrsg. v. d. Mechitaristen, Ephraemi opera II, 5/260, Venedig 1836; in latein. Übersetzung von MÖSINGER, Venetiis, 1876; — Vgl. HILL, *A Diss. on the Gospel Commentary of S. Ephr. the Syr.* Edinburg 1896.

[2]) Vgl. noch den Pauluskommentar: *S. Ephr. Syr. commentarii in epist. divi Pauli*, lateinisch hrsg. v. den Mechitaristen, Venedig 1893.

[3]) Vgl. oben S. 43,4.

[4]) *Περὶ τῶν ιβ΄ λίθων*, Ausg. M. gr. 43, 293/304 (nur ein griech. Auszug), in längerer latein. Übersetzung des griech. Originals fast vollständig ib. 321/66; neue Ausg. v. GÜNTHER im CSEL 35, 1895/8, 743/73.

[5]) Vgl. über ihn HAUCK, RE[3] 15, 362f; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 291.

[6]) Ausg. M. gr. 40, 1ff. (hier griechisch in kurzer Rezension); in längerer latein. Übers. hrsg. v. FOGGINI 1750. — Vgl. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohenliedes etc.* 1898, 76ff.

[7]) Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 316f; EHRHARD bei KRUMBACHER[2], 147; PH. MEYER, RE[3] 8, 18f; u. oben S. 96.

[8]) Ausg. M. gr. 93; dazu FAULHABER, *Hesych. interpretatio Isaiae etc.*, 1900 und ein Psalmenkommentar Ausg. M. gr. 27, 649/1344; über diesen FAULHABER in Th Q. 83, 1901, 227ff. u. MERCATI in Studi e Terti 5, 1901, 145ff.

[9]) Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 461f; Ausg. M. gr. 85.

[10]) Vgl. BARDENHEWER, ib. 460f.; PH. MEYER, RE[3] 6, 510; Ausg. M. gr. 85.

Viktor von Antiochien[1]) (um 550?), Prokop von Gaza[2]) († ca. 528), Andreas von Caesarea[3]) (lebte ca. 550? oder nach 600? *Apokalypsenkommentar*[4])), Olympiodorus von Alexandrien[5]) (ca. 520), Oecumenius von Tricca[6]) (um 600) *Apokalypsenkommentar*, Petrus von Laodicea[7]) (um 650), Maximus Konfessor[8]) († 662; kommentierte, abgesehen von in ihrer Art bedeutenden exegetischen Arbeiten zur Schrift[9]), auch die Schriften des Dionysius Areopagita[10]) und des Gregor von Nazianz[11])), Anastasius Sinaita[12]) († ca. 700), Johannes von Damaskus[13]) († vor 754) und manche andere. Die Aufhellung dieser großen, hier nur durch diese Namen angedeuteten, zum Teil vorzugsweise andere Kommentare exzerpierenden Kommentarliteratur bedarf noch eifriger Arbeit. Das aber sieht man deutlich, daß diese ganze Kommentarliteratur viel weniger unter dem selbständigen schöpferischen Interesse, als unter dem der Kompilation fremder Ansichten steht; so sind sie meist als historische Quellen für frühere Kommentare u. dgl. sehr wichtig, aber literargeschichtlich stehen wir mit ihnen auf der Linie der Epigonen.

7. Der lateinische Kommentar. Der lateinisch-christliche Kommentar ist nicht ein selbständiges Gewächs, sondern erwachsen auf dem Boden des griechisch-christlichen Kommentars. Es ist eigentlich auffallend, daß erst der Ausgang des 3. Jahrh. den ersten

---

[1]) Vgl. Bardenhewer, ib. 462; Bonwetsch, RE[3] 20, 607; Faulhaber, *Die Prophetenkaten.*, 1899; Ausg. siehe bei Bonwetsch.

[2]) Vgl. oben S. 161,1 u. unten § 70; Ausg. M. gr. 87.

[3]) Bardenhewer, *Patr.*[3], 492f; Krumbacher[2], 129,31; Diekamp in hist. Jahrb. 18, 1897, 1/36; 602f.

[4]) Ausg. M. gr. 106, 215/458.

[5]) Vgl. Krumbacher[2], 127f; Bardenhewer, *Patr.*[3], 492. — Ausg. M. gr. 93.

[6]) Vgl. Diekamp in SBA 1901, 1046/56.

[7]) Vgl. Krumbacher[2], 136f; Bardenhewer, *Patr.*[3], 492f; Ausg. M. gr. 86, 3, 3324/36; Heinrici, Beitr. zur Gesch. und Erkl. d. N. T. 3, 2 „*Aus der Hinterlassenschaft des Petrus v. Laodicea;* derselbe, *Des Petrus v. L. Erkl. des Matthaeusev.*, 1908 (Erstausgabe).

[8]) Vgl. oben S. 45,4.

[9]) Ausg. M. gr. 90.

[10]) „Scholia in opera S. Dion. Areop.", Ausg. M. gr. 4, 15/432 und 527/76.

[11]) „De variis. difficil. loc. Dion. et Greg. Theol.", Ausg. M. gr. 91, 1031/60 und „Ambigua in S. Greg. Theol.", ib. 1061/1418.

[12]) Vgl. Bardenhewer, *Patr.*[3], 501f; Krumbacher[2], 64/6; Kumpfmüller, *De Anast. Sin.*, Würzb., Diss. 1865. — Ausg. M. gr. 89, 36ff und Pitra, Iur. eccl. Graec. etc. 2, 257/75; vgl. auch Diekamp, *Doctrina Patrum etc.* 1907; dazu Stiglmayr in Byz. Zeitschr. 19, 1910, 14ff.

[13]) Vgl. oben S. 46,1; ein Pauluskommentar, M. gr. 95, 441/1034.

lateinisch-christlichen Kommentar uns bringt. HIPPOLYT in Rom hatte im beginnenden 3. Jahrh. in griechischer Sprache Kommentare[1]) geschrieben, aber weder in Rom noch in Afrika hat man in Kommentaren die lateinisch-christliche Literatur begonnen. Dafür kann man gewiß geltend machen, daß in den dogmatischen und kirchlichen Kämpfen dem Feuergeist eines TERTULLIAN diese Form nicht genügen konnte zur Entwicklung seiner Gedanken und ebenso dem praktisch gerichteten Sinne des CYPRIAN der gelehrte Kommentar nicht nahelag. Hier wie auch bei NOVATIAN herrscht der Traktat. So bleibt VICTORINUS[2]), Bischof von Pettau in Steiermark († um 304), der erste christliche Exeget in lateinischer Sprache und er hat als solcher sofort versucht, einen großen Teil der Bibel für die Lateiner zu kommentieren, besonders wichtige *alttestamentliche Bücher* und außerdem das *Matthäusevangelium* und die *Johannesapokalypse*.[3]) Diese ganzen Kommentare sind untergegangen, nur der *Apokalypsenkommentar*[4]), von dem wir Fragmente und Überarbeitungen haben, wird sich vielleicht vollständig rekonstruieren lassen; dann haben wir vielleicht ein paar Stücke des *Matthäuskommentars*[5]); doch wird das letztere bestritten. Wir können danach nur schwer die Bedeutung VICTORIN'S als Exegeten abschätzen. Soviel ist klar, daß die Kommentare des HIPPOLYT und ORIGENES die Vorlage für VICTORIN gebildet haben. Aber der Stil dieser Kommentare scheint sie nicht zu starker Verbreitung geeignet gemacht zu haben und dann wurden sie überstrahlt von den Kommentaren des HIERONYMUS. Immerhin bleibt V. das Verdienst, diese Literaturform aus einer Sprache in die andere hinübergeführt zu haben; er selbst war natürlich zweisprachig und von wesentlich griechischer Bildung, so daß er besonders befähigt war, Elemente griechischer Literatur dem Abendlande zugänglich zu machen.

Vereinzelt bieb auch der um das Jahr 300 verfaßte *Kommentar*

---

[1]) Vgl. oben S. 382 f.

[2]) Vgl. oben S. 47,4.

[3]) Nach Hieronymus, 74, dazu Hier. Comm. in Matth. praef. (M. l. 26, 20 u. 220).

[4]) Ausg. von HAUSSLEITER im CSEL 49 im Druck; vgl. vorläufig M. gr. 5, 317/44 (neue Ausg., Monte Cassino 1894, Florilegium 1/21); Max. bibl. vet. Patr. 1677, 3, 414/21 u. HAUSSLEITER, ThLBl 16, 193/9. — Vgl. derselbe in Z. kirchl. Wiss. u. L. 7, 239/57; derselbe, *Beitr. zur Würdigung d. Offenb. d. Joh. und ihres ältest. latein. Ausleg.* Greifswald 1900; derselbe, RE[3] 20, 616/8.

[5]) Ausg. d. Fragmente von G. MERCATI, *Anonymi chiliastae in Matthaeum c. 24 Fragmenta*, 1903, 23/45 in Studi e Testi, Heft 11. — Vgl. HARNACK, II, 428 Anm. 2; dagegen HAUSSLEITER, RE[3] 20, 618 f.

zum Hohenlied, den Bischof RETICIUS[1]) von Autun schrieb und von dem wir ein ganz kleines Bruchstück[2]) haben; wir können daher auch nicht beurteilen, in welchem Abhängigkeitsverhältnis er etwa zu HIPPOLYTS *Hoheliedkommentar* gestanden hat. Auch über die Kommentare des Bischofs FORTUNATIANUS von Aquileja[3]), der unter Constantius (350/61) lebte und eine gewisse Rolle spielte, läßt sich nach den Notizen des HIERONYMUS nichts Bestimmtes sagen.[4])

Ebenfalls wie RETICIUS in Gallien setzte der Bischof von Poitiers, HILARIUS[5]) († 367), diese Kommentarliteratur in bedeutender Weise fort. Aber die Entstehung der Kommentare des HILARIUS enthält insofern ein Problem, als klar gemacht werden müßte, auf welchen Voraussetzungen die erste Schrift des Hilarius, der *Matthäuskommentar*[6]), beruht. Dieser Kommentar fällt sicher vor die Zeit der Verbannung des HILARIUS von Gallien nach Kleinasien (356/59); in die Zeit der Verbannung aber fällt die erste intensive Berührung des HILARIUS mit der östlichen Theologie in ihrer damaligen Kampfesstellung gegen den Arianismus und die Bekanntschaft mit den griechisch-christlichen Schriften, insonderheit mit ORIGENES. Nun fällt also, wie es sicher scheint, der *Matthäuskommentar* in die Jahre 350/53[7]); er zeigt nun im Grunde ganz die exegetische Art, die wir bei den von den origenistischen Einflüssen abhängigen Kommentaren bemerken können; vor allem haben wir hier eine fast ausschließliche Berücksichtigung des typisch-allegorischen Sinnes der Schrift und doch scheint keine direkte Abhängigkeit von ORIGENES vorzuliegen. Theologisch ist deutlich die Linie IRENAEUS, TERTULLIAN, NOVATIAN bei HILARIUS zu verfolgen. Aber wie ist der *Matthäuskommentar* literargeschichtlich zu erklären? Die Beziehung zu TERTULLIAN und NOVATIAN scheint hierfür nicht zu genügen! Und daß HILARIUS von sich aus nun diese Form

[1]) Reticius, Bischof v. Augustodunum in Gallien; vgl. über ihn Hieronymus, 82. — BARDENHEWER, II, 598f; Histoire littéraire de la France 1, 2, 1733, 59/63; HARNACK, I, 751f; Chron. II, 433.

[2]) Ausg. des Fragments bei Abaelard, M. l. 178, 1864; dazu MORIN, Revue Bénéd. 13, 1896, 340f.

[3]) Vgl. Hieronymus 97 und Comm. in Matth. praef.

[4]) G. WOHLENBERG, *Ein alter lateinischer Kommentar über die vier Evangelien*, in Theol. Studien, Theod. Zahn dargebracht, Leipzig 1908, 391/426, möchte mit guten Gründen das pseudohieronymianische „*Breviarium sancti Hieronymi presbyteri super quattuor evangelistas*“ (Martianay, opera Hieronymi tom. 5, Paris 1706, col. 847/84) dem FORTUNATIANUS zueignen; vgl. PASCHINI in Rev. Bénéd. 26, 1909, 469/75.

[5]) Vgl. oben S. 48,2.

[6]) Ausg. M. l. 9, 917/1078.

[7]) LOOFS, RE³ 8, 58.

geschaffen habe, ist schwer glaublich, wenn sich auch eine gewisse originale Kraft bei HILARIUS nicht verkennen läßt. So wird man irgendwelche Mittelglieder postulieren müssen. Kannte er den verlorenen *Matthäuskommentar* des Origenesschülers VICTORINUS, den schon HIERONYMUS mit dem des HILARIUS zusammenstellt und vergleicht „diverso sermone, sed una gratia spiritus ediderunt?" Dazu kommt noch die besondere Form des Matthäuskommentars, der nicht Wort für Wort auslegt, sondern nach 30 Hauptgesichtspunkten, „tituli", einteilt, eine Einteilung, die, wie es scheint, dem Hilarius schon von früher her überkommen ist.[1]) Eine gewisse Selbständigkeit hat sich freilich HILARIUS gewahrt, selbst als er unter den direkten Einfluß der Kommentare des ORIGENES seit seiner Verbannung gekommen war. Charakteristisch dafür ist sein wohl nach 360 geschriebener *Psalmenkommentar*[2]), in welchem ein gut Teil der Psalmen behandelt wird; hier wird stärker als dort auf den Literalsinn Rücksicht genommen; aber es wird auch der griechische Text herangezogen und ORIGENES hat direkten Einfluß gewonnen, wie sich das dann auch in der Tatsache zeigt, daß HILARIUS Homilien des ORIGENES zum Hiobbuche ins Lateinische übertrug bezw. literarisch bearbeitete.[3])

Wie völlig entscheidend mehr und mehr der griechische Einfluß wurde, zeigt die kommentatorische Literatur[4]) aus der Feder des Mailänder Bischofs AMBROSIUS[5]) († 397), deren Entstehung im wesentlichen etwa in die Zeit von 380/90 fällt. Dem Ambrosius lag die eigentlich wissenschaftliche Fragestellung nicht nahe, darum geht sein Interesse weniger auf die Auslegung, als auf die praktische Anwendung und paränetische Applizierung des Schriftwortes. Darum nähern sich auch die „Kommentare" des AMBROSIUS ganz wesentlich Sammlungen von Homilien, wie sie auch zunächst hervorgegangen sind aus exegetischen Homilien[6]), die dann zu einer Ein-

[1]) Vgl. darüber die Benediktinerausgabe, 1749, Bd. I, 511ff.

[2]) „Tractatus super Psalmos", Ausg. M. l. 9, 231/908; von ZINGERLE im CSEL 22, 1891; dazu derselbe in S. Ber. Wien. Ak. 128, 1893; SCHANZ, IV, 258/60; SCHELLAUF, *Ratio affer. locos litt. div. Hilarii*, Graz 1898.

[3]) Nur 2 Fragmente erhalten bei M. l. 10, 723f. — Der liber mysteriorum in Fragm. hrsg. v. GAMURRINI, Rom 1887, ist zwar nicht ein Kommentar, aber doch allegorisch-exegetisch. Vgl. SCHANZ, IV, 260f; LINDEMANN, *D. hl. Hil. v. P. liber myster.*, 1905; WILMART, Rev. Bénéd. 1910, 12/21.

[4]) Ausg. M. l. 14/5. — Vgl. SCHANZ, IV, 290/308.

[5]) Vgl. oben S. 49,1; dazu KELLNER, *D. hl. Ambrosius als Erklärer des Alten Testaments*, 1893; LABRIOLLE *St. Ambroise* 1908, 163ff.

[6]) Vgl. auch oben S. 194.

heit verbunden wurden. Kommentar, exegetische Abhandlung und Homiliensammlung lassen sich infolgedessen hier sehr schwer scheiden. Besonders große Stücke des A. T. hat AMBROSIUS in dieser Weise bearbeitet, vor allem die Hauptteile der *Genesis*[1]), *Psalmen*[2]), aber auch das *Lukasevangelium*[3]) (v. J. 386/7); die durch und durch allegorische Auslegung hat AMBROSIUS bei den Griechen, vor allem bei dem eifrig studierten PHILO und bei ORIGENES gelernt. Auf die Form des homilienartigen Kommentars aber scheint ganz besonders BASILIUS der Große gewirkt zu haben.[4]) So knüpft auch diese Form ganz bei den Griechen an.

Daß man doch nicht unbesehen im Abendlande die vom Osten her eingeführte Form des wesentlich allegorischen Kommentars übernahm, zeigt der sog. *Ambrosiaster* (früher dem AMBROSIUS zugeschrieben), ein *Kommentar zu den 13 Paulusbriefen*[5]), der direkt das Dokument einer literarischen Gegenströmung gegen den origenistischen lateinischen Kommentar darstellt. Er muß zur Zeit der Regierung des Papstes DAMASUS (366–84) abgefaßt sein und man schreibt ihn neuerdings einem Decimius HILARIANUS HILARIUS, mit mehr Recht aber wohl dem zum Christentum übergetretenen, übrigens später wieder zur Synagoge zurückgekehrten Juden ISAAK zu, dem die verwandten pseudoaugustinischen „Quaestionen des

---

[1]) Ausg. dieser Stücke von SCHENKL im CSEL 32; vgl. KELLNER, *D. hl. Ambrosius als Erklärer des Alt. Test.* Regensburg 1893.

[2]) „Enarrationes in XII psalmos Davidicos", Ausg. M. l. 14, 921/1180 u. Expositio in psalmum 118, Ausg. M. l. 15, 1197/526 (im CSEL Ausg. v. IHM in Vorbereit.; vgl. schon IHM in Studia Ambrosiana 1890, 95ff.); beide Stücke stärker kommentarartig als die Auslegungen zur Genesis.

[3]) „Expositio evangelii sec. Lucam", M. gr. 15, 1527/850; im CSEL 32, pars. 4, 1902; dazu ENGELBRECHT in SWA 146, 1903.

[4]) Über diese Quellen des A. vgl. KELLNER a. a. O. und FOERSTER, *Ambrosius* auch SCHANZ a. a. O., passim; GOSSEL, *Quibus ex fontibus Ambros. in describendo corpore hum. hauserit* Diss. Leipzig 1908.

[5]) „Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli", Ausg. M. l. 17, 45/508; Ausg. v. Brewer im CSEL in Vorbereit. — Vgl. ARNOLD, RE³ 1, 441f; LANGEN, *De commentariorum in epist. Paulin. scriptore.* Progr., Bonn 1880, u. *Gesch. d. röm. Kirche*, 1, 1881, 599ff (für Faustinus, d. Luciferianer; vgl. oben S. 289,5); MAROLD, ZWTh 27, 415/70 (gegen Langen); MORIN, Rev. d'hist. et de litt. rel. 4, 97/121 (für den Juden Isaak); ebenso ZAHN, ThLBl 1899, 313f u. BURN, im Expositor ser. 5, 1899, 368ff; dagegen ZIMMER, *Pelagius in Irland*, 120 Anm.; MORIN, Rev. Bénéd. 1903, 113ff (nun für Hilarianus Hil.) ebenso SOUTER, *A study of Ambrosiaster*, 1905; dagegen und für Isaak SCHANZ, IV 324/7 u. 455; nun auch SOUTER in CSEL 50, 1908; ebenso WITTIG, „Sdraleks Kg. Abhdl. 1906, 1/66; vgl. auch WITTIG, u. a. ib. 1909, 8, *Ambrosiaster-Studien*; über Isaaks sonstige Schriften, bes. ein *liber fidei etc.* (Ausg. M. gr. 33, 1541/6) siehe SCHANZ, IV, 326.

Alten und Neuen Testaments[1]) ebenfalls angehören können. Wer auch der Verfasser des „*Ambrosiaster*“ sein mag, er nimmt in der Geschichte des lateinischen Kommentars eine ganz bedeutende Stellung ein. Die nüchterne, den Spekulationen der Griechen sehr abholde Exegese macht den Kommentar zu einem der wertvollsten der alten Kirche. Und relativ erscheint er wie ein Fremdling unter den lateinischen Kommentaren. Hat hier ein Meister von originaler Kraft diese Form gemeistert? Auch selbst wenn wir an Einflüsse von den antiochenischen Kommentaren her denken könnten, was näher zu untersuchen wäre, scheint doch genug zu bleiben, was den Verfasser des Kommentars hoch über seine Zeit hinaushebt. Aber er bleibt in dieser Stellung vereinsamt.

So biegt auch der gemäßigte Donatist Ticonius[2]) († ca. 390) wieder ganz in die Linie mystisch-spiritualistischer Exegese ein, sowohl in der Theorie (in seinen „*7 Regeln*“[3]) als in der praktischen Anwendung in einem verlorenen *Kommentar zur Apokalypse*[4]), der aber so stark auf die Folgezeit, auf Hieronymus bei seiner Bearbeitung des Kommentars des Viktorinus[5]), auf die Apokalypsenkommentare des Primasius von Hadrumetum[6]) († ca. 560), des Beatus von Libana[7]) (geschr. 776) und viele andere wirkte, daß man ihn in großen Zügen literarisch fixieren kann.

Wie stark sich aber immer wieder die Wirkung der alexandrinisch-origenistischen Exegese geltend machte, das zeigen besonders Rufin und Hieronymus, der erste der begeisterte Schüler des Origenes, der zweite jedenfalls der Schüler des Exegeten Origenes.

Tyrannius Rufinus[8]) († 410), der durch Übersetzung bezw. Bearbeitung exegetischer Schriften des Origenes, aber auch der Homilien des Gregor von Nazianz und des Basilius von großer

---

[1]) „Quaestiones veteris et novi testamenti“, Ausg. M. l. 35, 2213/416; von Souter, im CSEL 50, 1908.

[2]) Vgl. oben S. 297,3.

[3]) Vgl. unten § 73.

[4]) Ausg. fehlt noch und nur sehr schwer herzustellen. — Vgl. Haussleiter, ZKWL 7, 245ff; Bousset, *D. Offenbarung Joh.*, 6. Aufl. passim; Hahn, *Tyconiusstudien*, 1900; Schanz, IV, 351/3.

[5]) Ausg. in Max. Bibl. vet. Patr. 1677, 3, 414/21; vgl. oben S. 399.

[6]) Vgl. über ihn Haussleiter, *Leben u. Werke des Prim. etc.* Progr., Erlangen 1887; derselbe, RE[3] 16, 55/7. — Ausg. des Kommentars, M. l. 68, 793/936; vgl. Haussleiter in FGK 4, 1891, 1ff.

[7]) Vgl. über ihn RE[3] 1, 181 und ib. 20, 854; Ausg. des Kommentars v. Henricus Florez, Madrid 1770.

[8]) Vgl. oben S. 49,3.

Bedeutung ist[1]), zeigt sich in seiner kleinen *Auslegung des Segens Jakobs*[2]) in Gen. 49 in dem Versuch, dem dreifachen Schriftsinne zu folgen als echter Origenesschüler. Neu aber scheint in der lateinischen Kirche die Wahl eines anderen Objektes zur Auslegung, nämlich *des apostolischen Symbols*[3]), das Rufin freilich im Anschluß an die *Katechesen* CYRILLS VON JERUSALEM[4]) in seinem *„Kommentar zum apostolischen Symbol"* erklärte.

Der frühere Freund, spätere heftige Gegner des Rufin, HIERONYMUS[5]), war seinen durch und durch gelehrten Neigungen entsprechend auf dem Gebiete gelehrter Auslegung, Textbearbeitung usw. auf einem seiner ureigensten Gebiete. Der Schüler des Grammatikers DONAT[6]) war seiner ganzen Art nach weniger der neuen schöpferischen Gedankenentwicklung geneigt, als dem fleißigen Sammeln, Exzerpieren, Kommentieren, Rezensieren. So beginnt auch seine kommentatorische Tätigkeit im Jahre 379 mit *Übersetzungen von Homilien des Origenes.*[7]) Überhaupt ist es doch recht interessant, daß dieser Schüler der lateinischen Rhetorik, Grammatik und Exegese, wenn er sich der Kommentierung zuwandte, zwar die lateinische Rhetorik und Stilistik nicht ganz fallen ließ, obwohl ihm bei der raschen Anfertigung dieser Arbeiten nicht viel Zeit zu ihrer Berücksichtigung blieb, aber in seiner Exegese in allem wesentlicher Schüler des ORIGENES wurde, ein neuer Hinweis unter vielen darauf, daß bei allem Zusammenhange auch der mehr gelehrten christlichen Literatur mit der antiken sie doch schließlich ihre eigenen spezifischen Entwicklungslinien hat. Gewiß HIERONYMUS hat auf den grammatischen Wortsinn nicht unbeträchtliches Gewicht gelegt, aber schließlich teilt er doch ganz die Auslegungsprinzipien des ORIGENES. Und vor allem hat sich HIERONYMUS recht stark von seinen Vorgängern abhängig gemacht, indem er sie in oft weitgehendem Maße benutzte und exzerpierte, er hat doch einen recht beträchtlichen Teil der kommentatorischen Literatur vor

[1]) Vgl. unten § 75b, 2.

[2]) „De benedictionibus patriarcharum libri duo", Ausg. M. l. 21, 295ff.

[3]) „Commentarius in symbolum apostolorum", Ausg. M. l. 21, 335/86; vgl. KLEIN, *Über eine Handschr. d. Nic. v. Cues*, 1866, 131/41, deutsch in BKV. — BRUELL, *De Tyr. Ruf. in Comm. etc.* 2 Progr., Düren 1872/79; KATTENBUSCH, *Beitr. z. Gesch. d. altkirchl. Taufsymb.* Progr., Gießen 1892, 27/32; WIEGAND, *Die Stellung d. apostol. Symbols im M. A.* 1, 1899, 90ff.

[4]) Vgl. oben S. 206 u. KATTENBUSCH, *Das apostol. Symbol*, 1890, II.

[5]) Vgl. oben S. 49,2.

[6]) Aelius Donatus, lebte Mitte d. 4. Jahrh. — Vgl. über ihn SCHANZ, IV, 145/9.

[7]) Ausg. M. l. 25, 583/786; 23, 1117/44; 26, 219/306; 24, 901/36.

allem seiner griechischen Vorgänger, auch der Anhänger der antiochenischen Schule, gekannt und in seiner reichen Bibliothek besessen. Wir besitzen den größten Teil dieser Kommentare[1]) des HIERONYMUS und können diese auch (bis auf den *Apokalypsenkommentar*[2])) in den Jahren 386—420 im einzelnen ziemlich genau datieren; vor allem der Exegese des A. T. hat H. eine große Anzahl freilich recht verschiedenwertiger Kommentare gewidmet, gerade wegen ihres kompilatorischen Charakters oft eine Fundgrube für die ältere Exegese.[3])

Wenn AUGUSTIN mit HIERONYMUS über die Auslegung von Gal. 2, 11ff in Streit geriet[4]), weil er nicht wie jener anerkennen wollte, daß Petrus und Paulus lediglich zum Schein in Meinungsdifferenzen gekommen wären, so involviert das schon eine gewisse Verschiedenheit der Exegese AUGUSTINS von der des HIERONYMUS. Man geht wohl nicht fehl, wenn man diesen Unterschied besonders darin sieht, daß AUGUSTIN[5]) weniger als HIERONYMUS unter dem starken Einflusse der origenistischen Kommentare gestanden hat. Es ist überhaupt nach Inhalt und Form die kolossal große exegetische Literatur aus der Feder AUGUSTINS, beginnend bereits mit dem Jahre 389, viel weniger von den Vorgängern abhängig, als die des HIERONYMUS. AUGUSTIN ist auch hier viel mehr schöpferisch und

---

[1]) Zu den kleinen und großen Propheten, Ausg. M. l. 24/5; zum Prediger 23, 1009/1116; zu Matthaeus 26, 15/218; zum Galater-, Epheser-, Titus-, Philemonbrief 26, 307/618; dazu Psalmenscholien, hrsg. v. MORIN in Anecdota Maredsol. 3, 1, 1895; den „Liber hebraicarum quaestionum in Genesim", Ausg. M. l. 23, 935/1010 und von LAGARDE, 1868, dazu RAHMER (s. u.); außerdem eine Reihe exegetischer Abhdl. unter den Briefen Nr. 18, 20, 21 u. 36 (M. l. 22); vgl. auch MORIN in „Anecdota Maredsolana" 3, 3, 1903. — Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 401/4; SCHANZ IV, 415/28.

[2]) Über die Bearbeit. d. Apokalypsenkommentars d. VIKTORIN vgl. oben S. 403; H. beabsichtigte einen größeren Apokalypsenkommentar noch zu schreiben; Haußleiter sah ihn in der „Summa dicendorum" des Beatus v. Libana (vgl. Zeitschr. f. k. Wiss. 7, 251; Ausg. der Summa siehe oben S. 403,7); dagegen HAHN, Tyconiusstudien 13; vgl. MORIN in Rev. Bénéd. 1903, 225ff.

[3]) Vgl. HOBERG, *De Hier. ratione interpretandi*, 1886; RÖHRICH, *Essai sur St. Jérôme exégète*, Thèse, Genf 1891; HARTUNG, *Der Exeget Hieronymus*, 1903; SCHANZ IV, 415/28; SCHADE, *Die Inspirationslehre d. hl. H.*, 1910; RAHMER, *Die hebräisch. Tradition. in den Werken d. H.*, Breslau 1861/1902 und derselbe, in Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1865, 1867, 1868, 1898.

[4]) Vgl. darüber MÖHLER, *Hier. und Aug. im Streit über Gal. 2, 14* in Ges. Schr. hrsg. v. DÖLLINGER, I 1/18, 1839/40 u. OVERBECK, *Über die Auffassung des Streits d. Paul. und Petr. bei d. Kirchenv.* Progr. Basel 1877.

[5]) Vgl. oben S. 49,4; vgl. CLAUSEN, *Aur. Aug. . . . S. Script. interpres.* Hauniae 1827; DOUAIS in Rev. bibl. 2, 62/81, 351/77, 3, 110/35, 410/32; MOIRAT, *Notion augustinienne de l'Herméneutique.* Diss. Clerm. Ferrand 1906.

behandelte infolgedessen die Form des Kommentars sehr frei zur Darlegung philosophisch-dogmatischer Gedanken, auf die stets sein ganzes Augenmerk gerichtet ist. Es scheiden sich bei AUGUSTIN schärfer *Kommentar* und *Homilie*, wobei der letzteren die in den Bahnen des AMBROSIUS gehende allegorisierende Exegese anhaftet, der ersteren jedenfalls das energische Bestreben, dem wörtlichen Sinne gerecht zu werden, entsprechend den in den drei ersten Büchern seiner Schrift *de doctrina christiana*[1]) gegebenen hermeneutischen Grundsätzen. Er hat z. B. dem gegen die Manichäer (389—90) gerichteten Kommentare *über die Genesis*[2]) weitere Versuche der Genesisauslegung folgen lassen, um mehr dem Wortsinne gerecht zu werden als früher.[3]) Und so hat denn AUGUSTIN in großen und kleinen Kommentaren ein gut Teil der Bibel z. T. recht weitschweifig exegesiert.[4]) Freier behandelte er die Form in verschiedenen Büchern unter verschiedenen Titeln, so „*Locutiones*" *zum Heptateuch*[5]) (419 verfaßt) zur Erklärung schwieriger Ausdrücke des lateinischen Textes; dann „*Quaestiones*" *zum Heptateuch*[6]) (419 verfaßt) und *zu den Evangelien*[7]) (ca. 400 verfaßt), wo einzelne schwierige Stellen exegetisch erläutert werden; die Unterschiede zwischen den Berichten der Evangelien suchte AUGUSTIN in der vierteiligen Schrift „*über die Übereinstimmung der Evangelisten*"[8]) exegetisch auszugleichen, ausgehend von dem Grundsatze der Irrtumslosigkeit der Schrift.

PELAGIUS[9]), der Gegner des AUGUSTIN, hat wohl nicht lange vor dem Jahre 410 einen *Kommentar zu den 13 Paulusbriefen*[10]) geschrieben. Wir haben diesen für die Anschauung des Pelagius hoch-

[1]) Vgl. oben S. 202 und unten § 73.

[2]) „De Genesi contra Manichaeos", Ausg. M. l. 34, 173/220.

[3]) „De Genesi ad literam imperfectus liber", Ausg. M. l. 34, 219/46; v. ZYCHA im CSEL 28, 1894; „De Genesi ad literam libri XII", Ausg. M. l. 34, 245/486; im CSEL 28, 1894.

[4]) Ausg. M. l. 34/7.

[5]) Ausg. M. l. 34, 485/546, v. ZYCHA im CSEL 28, 1894.

[6]) Ausg. M. l. 34, 547/824, im CSEL 28, 1895.

[7]) Ausg. M. l. 35, 1321/64, im CSEL von Miodonski in Vorbereit.

[8]) „De consensu evangelistarum libri quattuor", Ausg. M. l. 35, 1041/1230; von WEIHRICH im CSEL 43. — Vgl. VOGELS, *St. August. Schrift de cons. evang.*, 1908.

[9]) Vgl. oben S. 298,8.

[10]) „Commentarii in epist. S. Pauli", Ausg. von SOUTER, *The commentary of Pelagius on the Epistles of Paulus*, London 1907; Ausg. eines im 6. Jahrh. erweiterten Textes siehe M. l. 30, 645/902. — ZIMMER, *Pelagius in Irland*, 1901; RIGGENBACH in Beitr. zur Förd. christl. Theol. 9, 1, 1905; DE BRUYNE, Rev. Bénéd. 24, 257/67; MERCATI u. SOUTER, Journ. of theol. Stud. 1907, 8, 526/36; MORIN, Rev. Bénéd. 27, 1910, 113/7.

interessanten Kommentar jetzt unversehrt. Besonders interessant aber ist, daß dieser Kommentar literaturgeschichtlich uns auf die Linie der antiochenischen Kommentare führt, und es wäre interessant, wenn man nachweisen könnte, welche Einflüsse von DIODOR oder THEODOR VON MOPSUESTIA[1]) zu konstatieren wären.

Wenn aber dann ein Arianer des 5. oder 6. Jahrh. in lateinischer Sprache einen größeren *Kommentar zum Matthäusevangelium*[2]) schrieb (er steht fälschlich unter den Werken des CHRYSOSTOMUS), so zeigt auch er wieder sich abhängig von den origenistischen Traditionen.[3])

§ 68. Scholien.

Wir haben, um erst einmal die großen Linien des Kommentars und der verwandten Literaturerscheinungen zu zeichnen, die einzelnen Arten kommentatorischer Literatur absichtlich nicht scharf geschieden, da sie in ihren Entwicklungslinien ineinanderlaufen. Nun gilt es, die Sonderarten zu scheiden. Wir finden die verschiedensten Namen für die großen Kommentare: *ὑπομνήματα, ἐξηγήσεις, τόμοι,* expositio, enarratio, commentarius usw. Grenzen wir den Kommentar einerseits von den nahe verwandten exegetischen Homilien durch die Beobachtung des ganz wesentlich paränetischen Endzwecks der letzteren ab, während alle kommentarartige Literatur trotz auch oft vorhandener Paränese doch schließlich in der einfachen Erklärung des Textes den Endzweck hat, so grenzt sich trotz oft völligen Ineinanderlaufens beider Arten der Kommentar im engeren Sinne dadurch vom „*Scholienkommentar*" ab, daß der letztere nicht wie jener eine fortlaufende mehr oder weniger vollständige Erklärung des Textes bietet, so daß daraus eine geschlossene literarische Einheit wird, sondern größere Randbemerkungen, auch Ausführungen am Rande zu einzelnen Worten oder Sätzen des Textes ohne besondere innere Einheit zusammengestellt werden. Es lag im Wesen der Sache, daß man im *Scholion* nicht bloß Eigenes bot, sondern — so war es ganz besonders in der antiken Scholienliteratur — vor allem prägnante oder interessante Exegesen eines anderen oder anderer Kommentatoren dargeboten wurden.

[1]) Vgl. SWETE, *Theod. Mops. in ep. Pauli comm.* ed. Swete 1880, I, LXXIV—LXXVI; LOOFS, RE[3] 15, 750f.

[2]) „Opus imperfectum in Matthaeum", Ausg. M. gr. 56, 611/946; dazu KAUFFMANN, *Zur Textgesch. des opus imperf.*, 1909. — Vgl. PAAS, *Das opus imperf. in Matth.* Diss. Tübingen 1907, aber auch STIGLMAYR, Zeitschr. kath. Th. 1910, 1, 1/38; 473/99.

[3]) Für die weitere Geschichte der Kommentare bietet sehr vieles RIGGENBACH, *Die ältesten latein. Kommentare zum Hebräerbrief* in FGK VIII, 1907.

Wenn wir in der christlichen Literatur *Scholien* und *Scholienkommentare* finden, so folgen sie also lediglich wieder antiken grammatischen Traditionen und es kann uns nicht wundern, daß wieder bei den Alexandrinern diese Nachahmung beginnt. Als erster christlicher Scholienkommentar wird der schon oben besprochene, nur in Bruchstücken uns bekannte Kommentar des CLEMENS VON ALEXANDRIEN, betitelt „*Hypotyposen*“[1]) anzusprechen sein; wenn CLEMENS die ganze Schrift oder doch recht große Teile derselben in einem Werk kommentieren wollte, so mußte er wohl schon zu dieser kürzeren und knapperen Form greifen. ORIGENES ist ihm gefolgt in seinen uns nur bruchstückweise überkommenen Scholien[2]). Wenn wir nach diesen Bruchstücken urteilen dürfen, so hatte bei Origenes das Scholion etwas von seiner ursprünglichen Tendenz, reine Sach-, Begriffs- und sprachliche Erklärung zu bieten, behalten und es war infolgedessen die Allegorese stärker zurückgedrängt. Freilich nicht ganz, wie auch die weitergehende dogmatische Erklärung in den Scholien des CLEMENS VON ALEXANDRIEN nicht fehlte.

Wir haben nur wenig Zeugnisse dafür, wie weit man diesen durch die Alexandriner gegebenen Beispielen in der nächsten Zeit gefolgt ist. Manche von den erhaltenen Kommentaren besonders der antiochenischen Schule nähern sich leise dem Begriff des Scholienkommentars, und gerade unter den nicht erhaltenen Kommentaren mögen eine Reihe auf dieser Linie liegen. Aber wenn wir Sammlungen von Fragmenten exegetischer Art von einem Kirchenvater haben, so weist das noch nicht auf einen vorhandenen großen Scholienkommentar des betreffenden Kirchenvaters, sondern es handelt sich oft um Auszüge aus Homilien oder großen Kommentaren derselben. So wäre es etwa interessant zu wissen, zu was für einer Art von Kommentaren die exegetischen Fragmente[3]) des APOLLINARIS VON LAODICEA[4]) gehören († vor 390). Es ist schließlich der literarische Urheber derartiger Scholien der Epitomator des kommentarschreibenden Kirchenvaters, und diese Scholienschreiber gehören im allgemeinen erst der byzantinischen Epoche an. Eine besondere Scholienart aus der Zeit des Hieronymus stellt die

[1]) Vgl. oben S. 384 f.

[2]) Vgl. oben S. 386.

[3]) Vgl. J. A. CRAMER, *Catenae etc.*, 1844, 4, u. A. MAI, Nov. patr. bibl. 7, 1854, 2, 76/80, 82/91, 128/30. — Dazu der zu erwartende Bd. II von LIETZMANNS *Apoll. v. Laod.*; FAULHABER, *Die Prophetenkatenen*, 1899; VOISIN, *L'Apollinarisme* 1901, 180/2.

[4]) Vgl. oben S. 42,2.

„*Expositio interlinearis in Job*“ [1]) dar, die von einem Schüler des Hieronymus, Philippus mit Namen, abgefaßt und von Beda Venerabilis [2]) überarbeitet worden sein soll. Mehr und mehr ist jedenfalls die Scholienliteratur zu einem Exzerpt aus früheren Kommentaren geworden, was sie zum guten Teil auch in der Antike gewesen war, aber zu den Zeiten des Clemens und Origenes kaum sein konnte, da die vorangegangene exegetische Tradition damals noch zu gering war. Die genauere Datierung der Entstehung solcher Scholien ist meist äußerst schwierig, wie das in der Natur der Sache liegt; Origenes, Hippolyt, Eusebius, Didymus, Apollinaris u. a. wurden so exzerpiert, oft auch untereinander gemischt; sehr oft wurde der Name des Autors hinzugefügt, oft auch weggelassen, so daß die Untersuchung des Autors der verschiedenen Scholien schwierig ist. Auch Schriften der Kirchenväter hat man dann fortlaufend mit solchen Scholien versehen, so die des Clemens von Alexandrien, des Gregor von Nazianz u. a. So treten wir mit dieser ganzen, zum Teil noch stark der Sichtung bedürftigen, zum großen Teil noch nicht einmal herausgegebenen Scholienliteratur in die Zeit der Epigonen ein, die uns dann hinabführt ins Mittelalter, wo Arethas von Caesarea [3]) im 10. Jahrh. mit anderen diesen Zweig besonders pflegte.

Es bleibt vor allem das Eine noch in jedem Falle bei den erhaltenen Scholien zu untersuchen, wieweit sie selbständige Arbeit eines einzelnen Autors oder einzelner Autoren sind und wieweit es sich lediglich um Exzerpte aus fremden Autoren handelt. Exzerpte sind zu einem guten Teil die späteren byzantinischen Kommentare, lediglich Exzerpte aber die nachher zu behandelnden *Katenen*.

G. Heinrici, *Scholien*, in RE³ Bd. 17, S. 732/41.

§ 69. Die Aporienliteratur. [4])

Es kann uns nun schon nicht mehr wunder nehmen, daß auch eine allerspeziellste Form der grammatischen Literatur der Griechen bei den Christen sich fortsetzt, die „*Aporie*“. Es hatte sich bei den Griechen eine Art der Auslegung gebildet, welche schwierige Stellen

[1]) „Expositio interlinearis libri Job“, Ausg. M. l. 23, 1407/70; Spicileg. Casinense 3, 1, 1897, 335 ff. — Vgl. Schanz IV, 450.

[2]) Vgl. oben S. 101,4.

[3]) Vgl. über ihn Ehrhard bei Krumbacher², 129/31, u. Heinrici, RE³ 2, 1/5.

[4]) G. Heinrici, *Scholien*, in RE³ 17, 736/8 und derselbe, *Zur patristischen Aporienliteratur*, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 27, 1909, S. 841/860.

griechischer Autoren dadurch erklärten, daß man Widersprüche (*διαφωνίαι*) aufdeckte und dann löste, und das literarisch in der Form fingierter Gespräche, in Rede und Antwort, so daß *Enstasis* (Aufdeckung) der *Aporia* (Schwierigkeit) und *Lysis* (Lösung), daher *Enstatiker* und *Lytiker* sich entsprechen. Gerade die Form des Gespräches aber bedingte, daß Rhetorik und Sophistik auf diese Literaturform einen starken Einfluß gewannen; andererseits wurde durch die Herbeiziehung dieser Form zum paränetischen Unterricht in Frage und Antwort eine Beziehung zum wirklichen Leben hergestellt, eine Beziehung, die wir auch in der christlichen Aporienliteratur bemerken können. Das war also eine in der Antike recht weit verbreitete Literaturform mit dem Titel *ἐρωτήσεις, πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις, ἀπορίαι καὶ λύσεις*, lateinisch *quaestiones* und ähnlich. Sie wurde aufgenommen von dem Alexandriner PHILO[1] in seinen *quaestiones et solutiones* über Genesis und Exodus[2], sie findet sich als literarische Unterform bereits hier und da in den Kommentaren des ORIGENES, bei CLEMENS VON ALEXANDRIEN und später in den Homilien des CHRYSOSTOMUS, wo dann diese Art einerseits der Belebung, andererseits der objektiven Erwägung der verschiedenen exegetischen Möglichkeiten zugute kommt. In der Briefform finden wir sie später bei HIERONYMUS *(epistola ad Hedibiam).*[3] Erst EUSEBIUS VON CAESAREA[4] hat ca. 313 ein wirkliches Werk dieser Gattung geschrieben mit dem Titel *„über die Übereinstimmung der Evangelien"*[5] in zwei Teilen, „Fragen und Lösungen"[6], der eine über die Genealogie Jesu an Stephanus, der andere über die Auferstehung an Marinus gerichtet, leider nur fragmentarisch erhalten. Woher mag EUSEBIUS die direkte Anregung zu dieser Literaturform bekommen haben, ob von PHILO über ORIGENES? Aber EUSEBIUS stand ja in der ganzen antiken Tradition so drin, daß sich die direkten Anregungen kaum werden bestimmt scheiden lassen. In der antiochenischen Schule[7] hat dann

[1]) Vgl. oben S. 29,3.

[2]) Teils lateinisch, teils armenisch erhalten, Ausg. v. AUCHER, *Phil. Jud. Paral.* II, 1826; vgl. SCHÜRER, *Gesch. jüd. Volk.*, III[3] 497/501.

[3]) Ausg. M. l. 22, 818ff.

[4]) Vgl. oben S. 41,4.

[5]) *„Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων"*, der 1. Teil *„Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων πρὸς Στέφανον*, der 2. Teil *„ζητήματα καὶ λύσεις εἰς τὴν ἀναστ... πρὸς Μαρῖνον*; Ausg. eines erh. Auszugs M. gr. 22, 880 1016; über die Fragm. siehe HARNACK, I, 578f.; dazu BAUMSTARK im Oriens christianus 1, 1901, 378/82. — Vgl. HARNACK, Chron. II, 124.

[6]) *„ζητήματα καὶ λύσεις"*.

[7]) Die Antiochener haben mit besonderer Liebe diesen Literaturzweig der „Fragen" und „Antworten" gepflegt und auch auf dogmatische und ähnliche Dinge ausgedehnt. Hierfür

in noch umfassenderer Weise THEODORET VON KYROS[1]) († ca. 457) in seinem großen Werke *„ausgewählte Aporien zur hl. Schrift"*[2]), die die historischen Bücher des A. T. behandeln, diese Form angewandt. Dann behandelte HESYCHIUS VON JERUSALEM (?)[3]) († ca. 430) in dieser Form stark allegorisierend Probleme der Evangelien.[4]) Und so geht die Entwicklung dieser Literaturform in griechischer, aber auch in lateinischer Sprache über pseudoathanasianische, pseudoaugustinische und sonstige pseudonyme oder anonyme Aporiensammlungen bis herab zu den Byzantinern Photius[5]), dem Patriarchen von Konstantinopel (schrieb so *Amphilochia!*[6]); † ca. 895) und ARETHAS VON CAESAREA[7]) (im 10. Jahrh.), oft auch über das exegetische auf das dogmatische und theologische Gebiet hinausgreifend.[8]) Es ist wichtig, daß in diesen Aporien sich eine lebendige Tradition geltend machte, so daß „Frage" und „Lösung" von einem zum andern weitergegeben wurden und dann gesammelt oft hinsichtlich ihres Autors nicht mehr bestimmt werden können. Daß diese Aporie vom ernsthaften Wahrheitsuchen sehr oft in Spielerei umschlug, teilt sie mit der antiken Aporienliteratur, wenn auch der Unterschied der beiderseitigen Interessen wichtig wird, bei den Griechen im wesentlichen ästhetisch-philologisch, bei den Christen im wesentlichen religiös interessiert.

---

sind charakteristisch vier eng zusammengehörigen, fälschlich dem JUSTIN DEM MÄRTYRER zugeschriebene Schriften: 1. *ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους κτλ* (Quaestiones ad orthodoxos), 2. *ἐρωτήσεις χριστιανικαί*, 3. *ἐρωτήσεις ἑλληνικαί*, 4. *ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν*. Sie stammen aus der antiochenischen Schule, sind von einem Verfasser und werden von Harnack dem Diodor v. Tarsus († 394) zugeschrieben. Vgl. HARNACK, *Diod. v. Tarsus*, TU 21, 4, Leipzig 1901; vgl. oben S. 284 f.

[1]) Vgl. oben S. 44,6.

[2]) *Εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογήν*, Ausg. M. gr. 80, 75/528 u. Quaestiones in libr. Reg. et Paralip., Ausg. M. gr. 80, 527/858.

[3]) Vgl. oben S. 96,3 u. S. 397.

[4]) *συναγωγὴ ἀπορίων καὶ ἐπιλύσεων*, Ausg. M. gr. 93, 1391/1448.

[5]) Vgl. oben S. 293,13.

[6]) Amphilochia, eine Sammlung theolog. Essais in Form d. *ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις*, Ausg. M. gr. 101, 1/1190 und 1277/96; dazu d. Ausg. v. OIKONOMOS, Athen 1858. — EHRHARD bei KRUMBACHER[2], 74/7.

[7]) Arethas, gelehrter Erzbischof v. Caesarea in Kappadozien. — HEINRICI, RE[3] 2, 1/5; EHRHARD a. a. O. 129/31; HARNACK, TU 1, 1/2, 1882, 32/46 (in A.s Auftrag wurde 914 der sog. Arethaskodex, der die meisten Apologeten d. 2. u. 3. Jahrh. enthält, geschrieben); vgl. HEINRICI a. a. O.

[8]) Vgl. bes. noch Maximus Conf. und Anastasius Sinaita.

§ 70. Katenen.[1])

Katenen (*Σειραί*) d. h. *Ketten*, nennen wir Sammelwerke, in denen die für die kirchliche Auslegung der Bibel für wertvoll erachteten exegetischen Auslegungen der Kirchenväter zusammengestellt wurden. Der Name hat vielleicht ursprünglich eine Beziehung zur Mystik des Neuplatonismus (HEINRICI), indem eine mystische Kette der Weisheitsträger in diesen Auslegungen die eine Wahrheit der Kirche repräsentierte. Ob man aber an bestimmte antike Vorbilder dieser Gattung dabei denken muß, erscheint zweifelhaft. Das Bedürfnis solcher Zusammenstellung von Auslegungen, wie wir sie freilich auch bei den Griechen gelegentlich finden, war im wesentlichen ein innerkirchliches, hervorgegangen aus der wachsenden Autorität einer Reihe von kirchlich mehr oder weniger anerkannten Schriftauslegern, entsprechend dem, wie man im Jahre 692 auf dem Concilium quinisextum feststellte: „Wenn eine auf die Schrift bezügliche Streitfrage angeregt wird, so soll nicht anders ausgelegt werden als wie es die Leuchten und Lehrer durch ihre eigenen Schriften dargeboten haben." Dafür bieten die *Katenen* ein Hilfsmittel. Doch nahm man, da man etwa auf den der Häresie verdächtigen ORIGENES oder die Antiochener nicht verzichten wollte, ihre Auslegung, soweit sie dogmatisch nicht anstößig war, mit herüber. Die Form dieser *Katenen* ist eine je nach der Größe des Kommentars verschiedene; bei kleineren Katenen steht der Text in der Mitte und die Katenen ringsherum in kleinerer Schrift, meist mit abgekürzten Angaben der Autoren der verschiedenen Erklärungen; bei größerem Umfange wird erst der Text geschrieben und dann folgen die verschiedenen Erklärungen nacheinander. Der Unterschied zwischen *Scholien* und *Katenen* ist gelegentlich ein recht fließender. Oft fügt man den Katenenhandschriften allerlei hinzu, was zur Einführung in die Schrift dienen kann: Leben von Propheten, Evangelisten, Aposteln, die Canones des EUSEBIUS usw.

Wer hat zuerst *Katenen* geschrieben? Manche wollen die Entstehung von Katenen bis auf Eusebius von Caesarea[2]) zurückführen. Unmöglich ist es nicht, die erste Entstehung von Katenen in diese Zeit zurückzuverlegen, wo man sich schon auf eine vorangegangene

[1]) Da die Katenen im wesentlichen Überlieferungsliteratur sind, könnten wir sie auch unter § 74 behandeln, zusammen mit dogmatischen, asketischen u. a. Florilegien, aber sie sind doch literargeschichtlich eine Nebenform des Kommentars, von ihm beeinflußt; ich scheide mit Heinrici gegen Ehrhard Katenen als exegetische Sammlungen von den dogmatischen Florilegien.

[2]) Vgl. oben S. 41,4; vgl. darüber EHRHARD bei KRUMBACHER², 211; dagegen HEINRICI, RE³ 3, 761.

exegetische Tradition besinnen konnte. Aber der erste, den wir sicher als Katenenschreiber in Anspruch nehmen können, führt uns bereits in die Anfänge der byzantinischen Epoche, es ist PROKOP v. GAZA[1]) († ca. 528). Vielleicht der größte Teil der kommentatorischen Tätigkeit des Prokop war ein Sammeln der Exegesen der Kirchenväter seit ORIGENES, aber auch aus JOSEPHUS und PHILO und eine Zusammenstellung in einer Form, die man später *Katene* nannte; der Titel der Hoheliedcatene des Prokop lautete z. B. kurze Zusammenstellung exegetischer Auszüge zum Hohenlied nach Gregor v. Nyssa usw.[2]) Wir haben dann in der Folge die verschiedensten Titel für derartige Werke. Und was man hier im 6. Jahrh. tat, hat man dann im 9. bis 11. und dann wieder im 14. Jahrh. fortgesetzt, bald daß einzelne, wie NICETAS VON HERAKLEA[3]) (11. Jahrh.) ein solches Werk herstellten oder mehrere an einer dann anonymen Katene sich beteiligten, wo dann aber sehr oft fremde Katenen nur überarbeitet und verwertet wurden, so daß wir es auch hier mit Traditionsliteratur zu tun haben. Mit der Erforschung von Katenen stehen wir freilich noch in den Anfängen, da sie zum großen Teil weder herausgegeben noch durchforscht sind. Und doch ist ihr Wert nicht gering. Zwar in der literarhistorischen Entwicklung wird man diesen Kompilationen keinen großen Wert beilegen können. Es fehlt hier fast ganz das von uns aufgestellte Charakteristikum eines Literaturwerkes, nämlich die Selbständigkeit eines geistigen Produkts. Aber für die Geschichte der Schriftauslegung und die Dogmengeschichte sind es sehr wichtige Dokumente, und dann sind sie vor allem noch längst nicht ausgeschöpfte und kritisch nicht genügend durchforschte Quellen zum Ersatz verloren gegangener oder unvollständig erhaltener exegetischer u. a. Schriften, vor allem des ORIGENES, IRENAEUS, EUSEBIUS usw.

H. KARO u. J. LIETZMANN, *Catenarum graecarum catalogus* in NGW 1902, 1/66, 299/350, 559/620 (bei Marcus und Weber in Bonn für 0,50); LANG, *Die Katene zum 1. Corbrief kritisch unters.*, Diss., Jena 1908; derselbe in „Katenenstudien I", hrsg. v. Lietzmann, Leipzig 1909; FAULHABER, *Katenen und Katenenforschung*, Byz. Zeitschr. 18, 383/95; PREUSCHEN bei HARNACK, I 835ff; G. HEINRICI, *Katenen*, RE[3] 3, 754/67 u. 17, 740f (sehr instruktiv!); EHRHARD bei Krumbacher[2], 206/8, 210/6.

[1]) Vgl. oben S. 161,1.

[2]) *εἰς τὰ ἅσματα τῶν ἀσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομὴ ἀπὸ φώνης Γρηγορίου Νύσσης κτλ.* Ausg. M. gr. 87, 2, 1545/754. — Vgl. ZAHN, FGK 2, 1883, 239/53 (über die Quellen); zu Prokops Katenen vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 470; BRATKE, ZWTh 39, 303/12; WENDLAND, *Neuentdeckte Fragmente Philos* 1891, 29/105, 109/24; COHN, Jahrb. f. prot. Theol. 18, 475/92; LINDL, *Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung* 1902; BUTURAS, ThQ. 1909, 248ff., 407ff. EISENHOFER, *Prokop v. Gaza*, 1897; FAULHABER, Hohelied-Proverbien- u. Predigerkatenen, 1902.

[3]) Vgl. EHRHARD bei KRUMBACHER, 211 u. 215f; vgl. 587f.

§ 71. Glossen, Glossare, Onomastika, Lexika.

Glossen könnte man als allerkleinste Kommentare oder vielleicht als Scholien im kleinen bezeichnen. Auch die Glossen sind ein Gewächs der griechischen Philologie, speziell der Grammatik. Kleine Randbemerkungen, noch häufiger Interlinearbemerkungen machte man zu schwierigen, dem Dialekt nach oder sonstwie interessanten Worten, insbesondere zur Erklärung nicht ohne weiteres verständlicher Termini und eine Zusammenstellung dieser Glossen oder Lexeis (λέξεις) für einen bestimmten Schriftsteller ergab eine Art Lexikon dieses Schriftstellers, den Beginn der Lexikographie, die die Antike bis zu einem gewissen Grade ausgebildet hatte, und die von den antiken Alexandrinern dann weiter gepflegt wurde.[1])

Es kann danach nicht wunder nehmen, wenn wir sehen, daß Christen ihre Schriften ebenfalls mit derartigen Glossen versahen; so verfuhr man bei Bibelhandschriften, wo man es für nötig fand und lieferte so eine Erklärung im kleinen; durch Versehen der Abschreiber sind dann solche „Glossen" oft als Einschiebsel in den Text geraten. Besonders interessant ist es, wie TERTULLIAN[2]) in seiner lateinischen Schrift *„gegen die Valentinianer"*[3]) nach seinem eigenen Zeugnis verfuhr, das uns den Mangel seiner Manuskripte einigermaßen ersetzt; er gab nämlich dort die gnostischen Namen und Fachtermini im allgemeinen griechisch wieder und fügte dann als Randbemerkung die lateinische Bedeutung hinzu; gab er aber den lateinischen Ausdruck im Texte, so fügte er das Griechische interlinear hinzu. Da haben wir eine Probe christlicher Glossographie. Vielleicht liegt in solchen Glossen zum A. T. auch die Grundlage der schon im 2. Jahrh. vorhandenen *Onomastika*, von denen wir nachher reden. Wie weit dagegen zeitlich die Sammlungen von allgemeinen „Glossen" oder „Lexeis" christlicher Herkunft zurückgehen, ist schwer zu sagen, möglicherweise auch bereits in die Zeit der christlichen Alexandriner.

[1]) Vgl. CHRIST[4] 871 ff; REITZENSTEIN, *Gesch. d. griech. Ethymologika*, 1897; KRUMBACHER, 561 ff, auch SCHOENEMANN, *De lexocographis antiquis*, 1886. — Z. B. Pamphilus aus Alexandrien schrieb ein großes verlorenes Glossenlexikon im 1. Jahrh. „περὶ γλωσσῶν ἤτοι λέξεων", aus dem dann bald darauf Diogenian einen Auszug „περιεργοπένητες", „Wörterbuch für arme Studenten" machte, das auch von Christen benutzt und wohl von Hesychius v. Alex. (s. u.!) bei seinem Lexikon benutzt wurde; vgl. Christ, 790 u. 874; vgl. auch GABRIELSSON, *Über Favorinus und seine παντοδαπὴ ἱστορία*, Leipzig 1906.

[2]) Vgl. oben S. 46,4.

[3]) Vgl. oben S. 274 f.

Aber faßbar wird das Glossenlexikon erst weit später. In unserem jetzigen Texte bietet die *συναγωγὴ πασῶν λέξεων κατὰ στοιχεῖον* des HESYCHIUS v. ALEXANDRIEN[1]) (5. Jahrh.?) ein Glossenlexikon, das Bibel- und Kirchenschriftsteller auch berücksichtigt. Aber hier wird die Hinzufügung christlicher Stücke auf späterer Bearbeitung der byzantinischen Zeit beruhen.[2]) Und dann finden wir natürlich bei den byzantinischen Lexikographen Glossen aus der Schrift und den Kirchenvätern reichlich, so bei PHOTIUS[3]) (9. Jahrh.) und SUIDAS[4]) (10. Jahrh.), zu denen sich dann noch weiterhin die *ethymologischen Lexika*[5]) gesellen.

Auf dem Gebiete der lateinisch-christlichen Literatur gebraucht man in späterer Zeit den Ausdruck *Glosse* allgemein für kleine Erklärungen kommentatorischer Art und unterschied Marginalglossen und Interlinearglossen; stellte man diese der Reihenfolge nach zusammen, so wurde ein kleiner Kommentar daraus, der an den Scholienkommentar erinnert, wie wir deren mehrere im Mittelalter finden (WALAFRID STRABO[6]) † 849 u. a.). Aber auch die eigentliche Form des *Glossars,* wie sie aus der meist alphabetischen Zusammenstellung von Glossen erwachsen war, wurde auf dem lateinischen Sprachgebiete gepflegt. Aber es mischten sich hier schnell die Formen; das *Glossar,* das *Onomastikon,* die *Enzyklopädie,* das *Realwörterbuch* usw. flossen ineinander und es kommt noch das hinzu, daß die Arbeit der verschiedenen Verfasser sehr schwer zu scheiden ist, da ein Lexikonschreiber die Notizen des anderen benutzte, Werke antiker Herkunft mit biblischen und kirchlichen Notizen bereichert wurden usw.

Das *Onomastikon*[7]) ist nun unter den Lexicis eine spezifisch antike Art, deren Charakter man wohl am besten mit unserem Begriffe der „Realwörterbücher" wiedergeben kann, in dem Eigennamen, Bezeichnungen für künstlerische, wissenschaftliche, kulturelle Dinge zusammengestellt und erklärt werden. Auch diese Form ist durch die Alexandriner in das Christentum eingeführt worden. Schon dem PHILO von

---

[1]) Vgl. über ihn CHRIST[4], 873f; Ausg. d. Lexikons v. MOR. SCHMIDT, 1858/68 in 4 Bdn., ed. min. in 1 Bd. 1867.

[2]) Vgl. REITZENSTEIN im Rhein. Mus. 43, 443ff.

[3]) Vgl. oben S. 293,13; *„λέξεων συναγωγή"*, Ausg. v. NABER, 2 Bde., Leidae 1864/5; vgl. KRUMBACHER[2], 519ff.

[4]) Ausg. d. Lexikons v. BERNHARDY, 2 Bde., 1834/53; vgl. KRUMBACHER[2], 562ff.

[5]) Vgl. REITZENSTEIN, *Gesch. d. griech. Ethymologika,* 1897.

[6]) Vgl. über ihn HAUCK, RE[3] 20, 790/2; Ausg. der „Glosa ordinaria", M. l. 113, 17ff, „Das exegetische Handbuch des M. A.".

[7]) Vgl. die Zusammenstellung v. LAGARDE, *Onomastica sacra,* Gött. 1870, 1887[2].

Alexandrien[1]) hat HIERONYMUS (ebenso EUSEBIUS) ein solches *„Buch hebräischer Namen“*[2]) zugeschrieben und ORIGENES soll dies Werk zu einem, die ganze Schrift umfassenden *Onomastikum* erweitert haben[3]), das nach einer aus dem 4. Jahrh. stammenden Nachricht[4]) sich auch auf die Maße erstreckt hat, *„Erklärung hebräischer Namen oder Maße“*.[5]) Wenn alle Versuche, Spuren dieser verlorenen Werke sicherer festzustellen auch bisher noch zweifelhaft erscheinen[6]) und die mir nicht einleuchtende Ansicht vertreten wird, nicht PHILO und ORIGENES selbst hätten diese Werke geschrieben, sondern ihre Schüler auf Grund ihrer Werke, so erscheint die Anschauung jedenfalls gesichert, daß wir in die Zeiten des ORIGENES und seiner Schule die Anfänge solcher christlichen „Realwörterbücher“ verlegen müssen und zwar wieder als Fortsetzung alexandrinisch-grammatischer Literatur; aber auch diese Literatur war Traditionsliteratur und scheint bis zu den Tagen des Hieronymus schon mannigfach erweitert zu sein. — Nach der topographischen Seite hat EUSEBIUS VON CAESAREA[7]) in umfassender Weise diese merkwürdige Literaturform angewandt in vier Arbeiten, von denen uns nur die letzte erhalten ist; alle vier scheinen ein großes „topographisches Realwörterbuch“ zur Schrift mit selbständigen Stücken gebildet zu haben: 1. Übersetzung der hebräischen Völkernamen der Schrift ins Griechische, 2. Beschreibung des alten Judaea mit der Stämmeverteilung, 3. Plan von Jerusalem mit dem Tempel, und 4. ein alphabetisches Onomastikum der biblischen Ortsnamen.[8]) Nur dies letzte Stück, der Zeit um 328 entstammend, haben wir im griechischen Urtexte. HIERONYMUS[9]) hat ca. 390 an eben diese letzte Arbeit angeknüpft, indem er sie in einer lateinischen Übersetzung bearbeitete und auf Grund eigener Kenntnis verbesserte

[1]) Vgl. oben S. 29,3.

[2]) „Liber hebraicorum nominum“ nach HIERONYMUS, Praef. libri interpret. hebr. nom.; LAGARDE, *Onom. sacra*, 1887², 25 und Eus., KG 2, 18, 7.

[3]) Nach Hieronymus ib.

[4]) Bei Pseudojustin (Diodor (?) s. o. S. 284,9) „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos“, vgl. HARNACK, TU 21, 4, 116 u. 118.

[5]) *„ἑβραικῶν ὀνομάτων ἢ μέτρων ἢ ἑρμηνεία“*, Ausg. der „Quaest.“ v. PAPADOP. KERAMEUS 1895, Nr. 98.

[6]) Vgl. REDEPENNING, *Origenes* I 458/61; ZAHN, GK 2, 2, 1892, 948/53; BARDENHEWER, II 146/9.

[7]) Vgl. oben S. 40,4.

[8]) *Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*, Ausg. v. KLOSTERMANN in Gr. Chr. Schr. Eusebius 3, 1, 1904 (mit d. latein. Übers. d. Hieron.). — Vgl. derselbe, TU 23, 2, 1902; HARNACK, II, 122; THOMSEN, *Loca sancta* I, 1907.

[9]) Vgl. oben S. 49,2.

in seiner Schrift *„über Lage und Namen der hebräischen Orte“*.[1]) An jene früheren Arbeiten unter dem Namen PHILOS und ORIGENES aber knüpfte HIERONYMUS in seinem *Onomastikon „Auslegung der hebräischen Namen“*[2]) (auch ca. 390 entstanden) an, in einer zwar unkritischen, aber für die Entwicklung dieser Literaturform für uns doch sehr wichtigen Arbeit, einem Lexikon hebräischer Namen, welche im wesentlichen etymologisch erklärt werden.

Gerade die Etymologie hat dann wohl recht stark auf diese lexikale Tätigkeit gewirkt, vor allem bei einem Manne, wie dem im wesentlichen exzerpistisch tätigen ISIDOR V. SEVILLA[3]) († 636). ISIDOR hatte schon ein Werk über 250 Namen und Stellen des A. und N. T. veröffentlicht, in welchem er diese reihenweis allegorisch erklärte[4]), dann zwei Bücher *„differentiae“*[5]), ein alphabetisches Lexikon synonymer Wörter[6]), und ein Verzeichnis verschiedener Begriffe theologischer und profaner Art, und alle diese und andere Vorarbeiten faßte er dann zusammen in den 20 Büchern *„Etymologien“*.[7]) Dieses kurz vor seinem Tode vollendete große Werk kann kurz als eine große „Realenzyklopädie des Wissens“, sowohl der antiken Wissenschaft wie der christlichen, bezeichnet werden, gegründet auf eine Etymologie der zu erklärenden Worte, die dann sachlich weiter erklärt werden; die Einteilung ist eine sachliche. Das 10. Buch enthält ein alphabetisches Lexikon lateinischer Worte mit Erklärung. Dieses Werk hat nach den verschiedensten Seiten befruchtend gewirkt und war natürlich auch eine Fundgrube für Glossare und Lexika. — Mehr in die eigentliche Linie der Glossare biegt dann z. B. ein der *„Schlüssel zur Schrift“*[8]), den man fälschlich dem MELITO VON SARDES (2. Jahrh.) zugeschrieben hatte, der aber wohl, dem 7. Jahrh. angehörend, ein

---

[1]) „De situ et nominibus locorum hebraicorum“, Ausg. v. LAGARDE, *Onomastica sacra* 1887², 117/90 u. von KLOSTERMANN a. oben a. O. — Vgl. SPANIER, *Exeget. Beitr. zu Hier. Onomastikon.* Diss. Magdeburg 1886; derselbe, *Nachtr.*, Magd. 1898.

[2]) „Hieronymi liber interpretationis hebraicorum nominum“, Ausg. v. LAGARDE a. a. O. 25/116.

[3]) Vgl. oben S. 53,1.

[4]) „De nominibus legis et evang. liber etc.“, Ausg. M. l. 83, 97ff; vgl. EBERT, 596.

[5]) „Libri differentiarum II“, Ausg. M. l. 83, 9ff; vgl. EBERT 594f.

[6]) Fußend auf des gallischen Presbyters Agroetius (um 440) „De orthographia“; vgl. über ihn TEUFFEL-SCHWABE.

[7]) „Etymologiarum s. originum libri XX“, Ausg. v. OTTO in Corp. Gramm. lat. 3, 1833 u. M. l. 82. — DRESSEL, *De Isidori Originum fontibus*, 1874; SCHWARZ, *Observat. criticae in Isid. Hispal. Orig.* Progr. Hirschberg 1895; SCHMID, RE³ 9, 451f.

[8]) „Clavis scripturae“, hrsg. v. PITRA, Spic. Solesm. Bd. 2/3, 1855 u. in kürz. Rezens. in Anal. sacra, Bd. 2, 1884. — Vgl. ROTTMANNER, Th. Quartalschr. 78, 614/29; BARDENHEWER, II, 555, 557.

Glossar biblischer Worte darstellt, das aus verschiedenen Kommentaren usw. kompiliert ist. Die weitere verwickelte Geschichte von Glossaren, Lexicis usw. führt uns dann ins Mittelalter hinab.

E. KLOSTERMANN, *Glossen, Glosseme, Glossarien, biblische und kirchliche*, in RE[3] Bd. 6, S. 709/715.

§ 72. Textbearbeitungen.

1. Die Anfänge bis Origenes. Das Werden und sich Verändern des Bibeltextes hat die Textgeschichte darzustellen. Kleinere Textveränderungen fallen nicht unter den Begriff der Literatur, wohl aber große selbständige Bearbeitungen der Texte, die von einem einheitlichen Gedanken getragen sind. Und hier ist es wieder der Gnostizismus, der anregend gewirkt hat. Selbständige Gestaltungen etwa von Evangelien und textliche Überarbeitungen vorhandener Evangelien liegen hier freilich dicht beieinander und bei unserer geringen Kenntnis gnostischer Evangelien ist nicht immer sicher zu sagen, wieweit sie lediglich unter den Begriff textliche Bearbeitung fallen. Sicher ist das letztere nun aber hinsichtlich des N. T. des Gnostikers MARCION[1]), der mit der Anschauung des ausschließenden Gegensatzes zwischen Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum ein gesetz- und judenfreies „Evangelium" und „Apostolikum" zu schaffen suchte. Das Ergebnis dieser Bemühungen MARCION's können wir im wesentlichen uns vorstellig machen und erkennen, daß es sich um eine antijüdische *Überarbeitung des Lukasevangeliums* (Streichung von Lk. 1—2) *und von 10 Paulusbriefen* (Pastoralbriefe und Hebräerbrief gestrichen) handelt. Und dieses gekürzte N. T. hat dann erhebliche Bedeutung in den marcionitischen Gemeinden, wenn auch mannigfach geändert, genossen.[2]) — Es ist interessant, daß der nächste derartige Versuch ebenfalls von einem Christen stammt, der der Großkirche den Rücken gewandt hat, von dem in hellenischer Wissenschaft gebildeten Syrer TATIAN[3]), der ca. 172 gnostischer Enkratit wurde. Er verfaßte wohl ca. 175 in syrischer (oder griechischer?[4]) Sprache das *„Evangelium Diatessaron"*[5]), das wir im wesentlichen rekonstruieren können aus

[1]) Vgl. oben S. 265,7.

[2]) Textwiederherstellung bei ZAHN, GK 2, 2, 1892, 409/529. — Vgl. ZAHN, ib. 1, 2, 585/718 u. NKZ 2, 408/16. Ältere Literatur bei BARDENHEWER, I 345.

[3]) Vgl. oben S. 39,2.

[4]) So HARNACK, Chron. I, 289; für syr. Original ZAHN, FGK 1, 268ff, 2, 292ff; GK 1, 1, 389ff.

[5]) *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* nach Eus. 4, 29, 6; in latein. Texte rekonstruiert v. ZAHN, FGK 1, 1881, 112/219; dazu HARRIS, *Fragments of the Comm. of Ephr. Syr.*

späteren Schriften. Danach ergibt es sich, daß TATIAN eine *Evangelienharmonie* aus allen 4 Evangelien zusammenstellte, in welcher besonders das Johannesevangelium eine wesentliche Rolle spielte. Aber man hat doch den Eindruck, daß diese Bearbeitung nicht in erster Linie, wie die des MARCION, dogmatisch-häretischen Zwecken diente, wenn auch ein gewisser häretischer Charakter anzunehmen ist, sondern mehr praktische Zwecke verfolgte, so daß auch tatsächlich dies „*Evangelium der Gemischten*" im Gegensatz zum „*Evangelium der Getrennten*" bis tief ins 4. Jahrh. hinein das einzige Evangelienbuch der syrischen Kirche mit kanonischer Geltung blieb. — Waren schon diese Unternehmungen nur außerhalb der Kirche möglich, so richtete sich seit Konsolodierung der kanonischen Autorität des A. u. N. T. die textliche Arbeit auf den vorhandenen kanonischen Text selbst. Aber auch dieses mehr wissenschaftlich-theologische Bedürfnis wollte in erster Linie einem apologetischen Interesse, dem der genauen textlichen Feststellung dienen, wie es erwachsen war an dem Gegensatze in der Auslegung des kanonischen Textes sowohl gegenüber dem Judentum, wie gegenüber dem Gnostizismus.

PAUL WENDLAND[1]) hat gesagt, daß ORIGENES[2]) „die aristarchische Textkritik auf den hl. Text übertragen" habe; BARDENHEWER[3]) hat das als „sehr irreführend" bezeichnet. Ich glaube doch, daß man im wesentlichen bei WENDLANDS Urteil stehen bleiben muß. ARISTARCHUS[4]) (um 155 v. Chr.) war der Begründer einer großen Grammatikerschule; er war der, der in ganz besonderem Maße textkritische Grundsätze und Methoden vor allem auf Homer anwandte, und ihm sind dann andere, u. a. der schon oben[5]) genannte DIDYMUS VON ALEXANDRIEN, gefolgt. Daß Origenes von dieser grammatischen Tradition nicht unabhängig gewesen ist, müßte von vornherein feststehen, aber wenn Origenes in seiner *Hexapla* z. B. als Tilgungszeichen den Obelos (—), dann auch den Asteris-

upon the Diat., 1895; GOUSSEN, *Studia theol.* 1, 1895, 62/7; SPOER in ZDMG 61, 1907, 850/9, u. SELLIN, FGK 4, 225/46. — Vgl. ZAHN, FGK 1, 1/111; 220/328; 2, 286/99; GK 1, 1, 369/429; 2, 2, 530/56; NKZ 5, 1894, 85/120; HJELT, *Die altsyrische Evangelienübersetz. und Tatians Diatess.* in FGK 7, 1903; HONTHEIM ThQ. 1908, 204/55; 339/76; weiteres vgl. BARDENHEWER, I 259f.

[1]) *Christentum und Hellenismus*, 1902, 16.

[2]) Vgl. oben S. 40,3.

[3]) BARDENHEWER, II 85, Anm. 1.

[4]) Vgl. z. B. CHRIST[4], 626f.

[5]) Vgl. oben S. 385,4.

kus[1]) u. a. verwendet, so folgt er darin einfach der Tradition der aristarchischen Schule bei ihren textkritischen Arbeiten, vor allem zu HOMER. Freilich ist sein Interesse dabei nicht leidenschaftslos textkritisch; ihm stand im wesentlichen die Inspiration des Septuagintatextes fest, der zu verteidigen war, und wie die Anregung zu seinem Werke von der Erscheinung ausging, daß bei Disputationen mit Juden der griechische Text der Christen nicht mit dem hebräischen der Juden übereinstimmte, so sah er auch im wesentlichen in den Differenzen die Ergebnisse der Fälschungen der Juden. Die Riesenarbeit konnte nach der ganzen Art des ORIGENES und der Stimmung des Christentums seiner Zeit schließlich nur durch das apologetische Element beflügelt werden, eine große Apologie des Textes der Septuaginta! Aber mit dieser Apologie hätte es ORIGENES doch einfacher haben können durch Herausgreifen charakteristischer Stellen. Weiter aber weist uns die Tatsache, daß ORIGENES selbst keinen wörtlich festgelegten Septuagintatext hatte und nachweislich die Gelegenheit benutzte, gelegentlich einen einwandfreien Septuagintatext unter der Hand herzustellen, ebensogut wie wir heute Vertreter der Verbalinspiration haben, die sich der Textkritik nicht verschließen, aber nur um zu dem verbal inspirierten Texte vorzudringen. Dafür war freilich eine vollständige Zusammenstellung der Texte sehr wichtig. Es ist doch schließlich bei allem christlich-apologetischen Einschlag die *Hexapla* ein Werk, das nur gedacht werden kann als unter den stärksten Einflüssen des Textinteresses und der Textbehandlung der alexandrinischen Grammatiker stehend. Die *Hexapla*[2], die ORIGENES etwa im Jahre 244 vollendete, kam dem Texte des A. T. zugute. In 6 Kolumnen stellte ORIGENES hier den hebräischen Text mit hebräischen Buchstaben, dann denselben mit griechischen Buchstaben, dann die griechischen Übersetzungen des AQUILA, SYM-

[1]) Der Lemniskus ist vielleicht eine selbständige Weiterbildung des Obelos durch Origenes oder hat er ihn auch schon übernommen? Vgl. OSANN, *Anecdotum Romanum de notis veterum criticis*, Gissae 1851, S. 220 ff; dazu REIFFERSCHEID, *Suetoni reliquiae*, 1860, 136/44; SERRUYS, in Mél. d'archéol. et d'hist. publ. par l'École franc. de Rome, 22, 1902, 189/93 „*les Signes critiques d'Origène*".

[2]) Ausg. v. FIELD, *Origenis Hexapl. quae supersunt*, 2. Bde., Oxford 1867/75; dazu PITRA, Anal. sacra 3, 551/78; KLOSTERMANN, *Anal. zur LXX*, 1894, 50/74; MORIN, in Anecd. Maredsol. 3, 1, 105/8; vor allem MERCATI, *Un palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli*, Tourin 1896 und in *Studi e Testi* 5, Rom 1901 (die Veröffentlichung des Palimpsest in Aussicht); die Fragmente der syrischen Übersetzung der hexaplarischen LXX bei LAGARDE, *Bibl. syriaca* 1892, 1 ff. u. CERIANI, *Monum. sacra et prof.* 7, Mailand 1874. — Vgl. SWETE, *An introduction to the Old testament in Greek*, 1900, 59/76; weiteres bei BARDENHEWER, II 85/7; vgl. noch WENDLAND, ZNTW 1, 272 ff.

MACHUS, der *Septuaginta* und des THEODOTION nebeneinander, zum Teil auch andere Übersetzungen, und gab durch bestimmte Zeichen Andeutungen über die Unterschiede der Texte. Später hat er dann noch die *Tetrapla*[1]) aus den 4 griechischen Übersetzungen zusammengestellt. Die *Hexapla* ist als Ganzes untergegangen, nur der Septuagintatext hat sich im wesentlichen erhalten, aber wir haben nun neuerdings einige Bruchstücke des Textes in mehreren Kolumnen erhalten.[2]) So zeigt sich jedenfalls soviel, daß die Textarbeit des Origenes weiter verbreitet war und mehr abgeschrieben wurde, als man bisher annahm.

2. Die weiteren Textbearbeitungen. Etwa ein halbes Jahrh. später hat ein Ägypter, wohl Alexandriner(?), Hesychius[3]) (ob identisch mit dem Mitbriefschreiber des Phileas[4])) in kritischer Weise den Text der Septuaginta und des N. T. bezw. der Evangelien bearbeitet, eine Arbeit, die man nicht mehr besitzt, aber deren Spuren man eifrig verfolgt hat.

Die textkritischen Bemühungen, immer wieder durch das Bedürfnis bei der kommentatorischen Tätigkeit wachgerufen, haben eine Bereicherung der textkritschen Literatur hervorgerufen auch von seiten einer Schule, welche sich von vornherein in einen gewissen Gegensatz zu den Alexandrinern stellte, der antiochenischen Schule (s. o.). Der Gründer dieser Schule, LUCIAN VON ANTIOCHIEN[5]), hat eine *kritische Ausgabe der Septuaginta und eine Rezension des N. T.* veranstaltet. Wir haben diese Arbeiten zwar nicht, aber wenigstens die Arbeit LUCIANS an dem Septuagintatexte können wir doch in den Grundzügen erkennen aus Zitaten usw. und man hat seinen Text bereits teilweise rekonstruiert.[6]) Es handelt sich um eine eingreifende Korrektur des Septuagintatextes auf Grund verschiedener Übersetzungen (auch einer syrischen Übersetz.?[7])), vor allem wohl auch des hebräischen Originals, das jedenfalls LUCIANS antiochenischer Zeitgenosse DOROTHEUS[8]) zu lesen verstand. Über die Arbeit des Lucian am N. T. läßt sich zurzeit nichts Entscheidendes und Sicheres sagen.

---

[1]) Nach Eus. 6, 16,4 und Epiph., *De mens. et pond*, 19.

[2]) Vgl. oben MERCATI und TAYLOR, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests*, 1900, 1/50.

[3]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, II 212/4.

[4]) Vgl. oben S. 153.

[5]) Vgl. oben S. 392,6.

[6]) LAGARDE, *Librorum Veteris Test. canonic. pars. prior graece*, 1883; CERIANI in Rendiconti del Istituto Lombardo di science, Ser. 2, 19, 1886, 206 13. — SWETE a. a. O. 80/5.

[7]) Vgl. STOCKMAYER, ZATW 12, 208/23.

[8]) Dorotheus v. Antiochien, nach Eus. 7, 32, 2/4.

So haben wir von dem Septuagintatext nach 300 in Ägypten den *Hesychiustext*, in Antiochien den *Luciantext*, in Palästina, von Caesarea aus verbreitet, den Text, der auf die *Hexapla* des ORIGENES zurückgeht. Und, wenn der *Luciantext* durch den Gegensatz zu ORIGENES hervorgerufen ist, so haben wohl PAMPHILUS VON CAESAREA († 309) und sein getreuer Schüler EUSEBIUS VON CAESAREA († ca. 340) wieder im Gegensatze zu LUCIAN den *Origenestext* abgeschrieben, wohl auch verbessert (eingreifend?) und verbreitet.[1]) Auch der Verbesserung des Textes des von ORIGENES jedenfalls noch nicht umfassend bearbeiteten Textes des N. T. haben sich PAMPHILUS und EUSEBIUS gewidmet, ohne daß wir bisher die Ergebnisse ihrer Arbeit genauer umschreiben können.

Eine eigentümliche Bewandtnis hat es mit der sog. *Textrezension* des EUTHALIUS; wir besitzen nämlich Rezensionen des Textes der Paulusbriefe, der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe, welche einst ZACCAGNI[2]) herausgab und einem EUTHALIUS zuschrieb, der 458 Diakon in Alexandrien war. Allein die neuere Forschung hat gezeigt, daß von der Nennung eines bestimmten Autors der Rezension in der vorliegenden Form abzusehen ist; mehrere Hände haben nacheinander die Rezension geschaffen. Die ursprüngliche Grundschrift, wohl im 4. Jahrh. entstanden, führte gegenüber der fortlaufenden Schreibung eine stichische (στίχος) Schreibung nach Sinnzeilen ein, offenbar im Anschluß an die Praxis in den griechischen Rhetorenschulen, wo man so viel in einem Stichos schrieb, als der Leser in einem Atem vorlesen konnte; also auch selbst hier wieder die enge Beziehung zur Rhetorik! Dann fügte der Schreiber der Grundschrift (vielleicht nach Vorgang anderer?) Kapiteleinteilungen, kurze Überschriften und dgl. hinzu. Um 400 wird dann ein Zweiter die stichometrische Ausmessung hinzugefügt haben nach dem Maße des Hexameters von 16 Silben, wahrscheinlich nach dem Vorgange anderer, die schon diese sonst gebräuchliche Art auf das N. T. angewandt hatten; und dann wurde der Text nach den Exemplaren der Bibliothek von Caesarea verglichen. Die Arbeit ist jedenfalls von erheblicher Wirkung auf die Folgezeit gewesen.

[1]) Über eine Pamphilusrezension des N. T. vgl. BOUSSET, TU 11, 4, 1894, 45/73 u. v. d. GOLTZ, TU 17, 4, 1899, 16/35; dazu CORSSEN, GGA 1899, 665/80; LINDL, *Die Oktateuchkatene etc.* 1902, 94ff.

[2]) ZACCAGNI, *Coll. monum. vet. eccl. etc.* I, ed. Rom 1698, 401/708; M. gr. 85, 619/790. — Vgl. ROBINSON in Texts and Studies 3, 3, 1895; v. DOBSCHÜTZ, ZKG 19, 107/54; RE³ 5, 631/3; ZAHN, ThLBl. 1895, 593; GK 2, 1; derselbe, *Athanasius u. d. Bibelkanon*, 1901; derselbe, NKZ 11, 10; 15, 305/30, 375/90.

3. Die Synopsen u. a. In die Zeit, wohl um d. J. 300 (oder früher?), fällt nun auch die erste, leider verlorene *Evangeliensynopse*, die von einem gewissen AMMONIUS stammt, dessen Identifizierung mit anderen Trägern dieses Namens freilich nicht recht gelingen will.[1]) EUSEBIUS[2]) nennt die Schrift zwar ein *Diatessaron*[3]), aber man darf nicht an eine Evangelienharmonie im Sinne TATIAN's denken, sondern A. hat neben den Text des Matthäusevangeliums die entsprechenden Texte der 3 anderen Evangelien gestellt.[4]) Direkt an AMMONIUS hat EUSEBIUS angeknüpft in seinen uns erhaltenen *„Sektionen und Canones"*[5]), in welchen das Ziel das gleiche war, nämlich die Zusammenstellung der evangelischen Parallelen. Aber das Prinzip war hier verändert, indem Eusebius 10 Tabellen (κάνονες) machte und den Evangelientext in Paragraphen (ἄριθμοι) einteilte, die dann in die Tabelle verteilt wurden. Diese Zusammenstellung hat gewirkt, wie wir deutlich sehen können, auf Augustin[6]), dessen Schrift *„über die Übereinstimmung der Evangelisten"*[7]) aber nur von harmonistischen Tendenzen beherrscht ist.

§ 73. Biblische Einleitungsschriften.

Die Bibel, an die sich eine so reiche literarische Tätigkeit angeschlossen hat, hat nun endlich allerlei weitere Literatur hervorgerufen, die zur Einführung in die Bibel, ihre Auslegung usw. dienen sollte, ich möchte sagen, die primitiven Anfänge einer „Einleitung in die Bibel", ohne daß sich aber dafür ganz genau unterscheidbare literarische Formen bildeten. Ich rechne hierher das sog. *„muratorische Fragment"*[8]) (genannt nach dem Herausgeber der Handschrift MURATORI (1740). Wir haben das kleine Werk in lateinischem Texte (kaum Urtext!) leider nur verstümmelt, es fehlt der Anfang

[1]) Vgl. BARDENHEWER, II, 163/7.

[2]) In der Vorrede sr. „Sektionen und Canones" bei GREGORY-TISCHENDORF, editio critica N. T., 1884/94[3], 145 ff.

[3]) τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον.

[4]) Vgl. ZAHN, FGK 1, 1881, 31ff; BRAUN in Kirchengesch. Studien 4, 3, Münster 1898, 41.

[5]) Ausg. M. gr. 22, 1275/92; photograph. Reproduktion d. zehn Tabellen v. VALENTINI, Brescia 1887. — Vgl. NESTLE in NKZ 19, 1908, 40ff; 93ff; 219ff.

[6]) Vgl. oben S. 49,4.

[7]) „De consensu evangelistarum", Ausg. v. Weihrich im CSEL 43 (s. o. S. 406).

[8]) Ausg. v. ZAHN, GK 2, 1, 1/143; RAUSCHEN, Flor. 3, 24ff; PREUSCHEN, Anal. 1893, 129/35; kl. Ausg. v. LIETZMANN, kl. Texte, Heft 1, 1908[2] (0,30 M.). — ZAHN, GK 2, 1, 1/156; KUHN, *Das mur. Fragment*, 1892; KOFFMANE, N. I. d. Th. 1893, 163/223; ZAHN, RE[3] 9, 796/806; HARNACK, TU 20, 3, 1900; BARDENHEWER, II 555/7.

und der Schluß ist verderbt. Es handelt sich um ein, das erste, Verzeichnis von Schriften des neuen Testaments aus der Zeit um 200, wohl aus dem Westen stammend. Es ist nicht ein nacktes Verzeichnis, sondern die einzelnen Bücher des N. T., unter denen sich auch die Petrusapokalypse findet, aber katholische Briefe fehlen, sind mit allerlei Bemerkungen, die Kanonizität, Echtheit, Entstehung usw. betreffen, versehen, so daß das Ganze doch stark an die späteren Übersichten, „*Synopsen*", erinnert. — Frühzeitig scheint man Bibelhandschriften mit Beigaben versehen zu haben, Einleitungen, Prologen, Inhaltsangaben, Kapitelverzeichnissen usw. Aus welcher Zeit sie stammen, ist meist nicht leicht zu sagen; sie wurden übernommen, verbessert, vermehrt. Das älteste uns erreichbare Stück dieser Kleinliteratur sind die vier sog. *monarchianischen Prologe*[1]) zu den Evangelien, welche wir in barbarischem, lateinischem Texte haben (griechischer Urtext?). Sie sind nur kurz und wollen Einleitendes bemerken zu den Evangelien und zu den Evangelisten, um den Leser der Evangelien in die Lektüre einzuführen. Über die Herkunft war die bisherige Anschauung, daß sie dem Anfange des 3. Jahrh. entstammen und daß der in ihnen zum Ausdruck kommende naive Monarchianismus in keiner Weise eine außerkirchliche Entstehung involviert.[2]) Für die Aufhellung der weiteren Geschichte solcher biblischen Präfationen, Kapiteleinteilungen usw. ist noch manches zu tun. Manche Kapiteltafeln der *Vulgata*[3]) scheinen schon in das 3. Jahrh. zurückzugehen; dann aber scheinen die Präfationen des HIERONYMUS zu seiner Bibelausgabe auf die weitere Geschichte stark gewirkt zu haben. *Hypotheseis* (Unterschriften), *Argumenta*, *Präfationes* usw. sind so in langsamem Werden gewachsen. Dazu kommen Angaben der Kapitel, der Stichen, der Abfassungsverhältnisse der Schrift usw. An die unter dem Namen des EUTHALIUS VON ALEXANDRIEN[4]) gehenden Zutaten[5]), an VICTOR VON CAPUA[6]) († 554) u. a. sei hier nur erinnert.

---

[1]) Ausg. v. CORSSEN, TU 15, 1, 1896 u. v. LIETZMANN a. a. O. — v. DOBSCHÜTZ, *Studien zur Textkritik d. Vulg.*, 35 119, 1895; HILGENFELD, ZWTh 40, 432/44; EHRHARD, Die altchristl. Lit. 1900, 415f; HARNACK, II 204/6.

[2]) Nach CHAPMAN, Rev. Bénéd. 23, 1906, 335/49 sind die Prologe priscillianisch, nach BABOUT, *Priscillien et le Priscillianisme*, 1909, aus priscillianischen Kreisen nach 400 entstanden; Ergebnis weiterer Unters. ist abzuwarten.

[3]) Vgl. unten § 75, 2.

[4]) Vgl. oben S. 422.

[5]) Texteinteilung, Überschriften usw.

[6]) Vgl. ZAHN, FGK 1, 1ff; GK 2, 535ff; PREUSCHEN, RE^3 20, 607/10.

Aber auch in einer gewissen Freiheit vom Bibeltext entstanden einleitungsartige Schriften. Es sei hier nur erinnert an die Vorreden, Dedikationen, Prologe zu Kommentaren und Katenen, besonders zu denen, die die Grundsätze der Schule der Antiochener vertreten, an die verschiedenen größeren und kleineren Inhaltsangaben und Paraphrasen der Bibel und biblischer Bücher; ich erwähne nur die fälschlich dem ATHANASIUS zugeschriebene (woher stammt sie? aus dem 6. Jahrh.?[1]) griechische „*Synopsis scripturae sacrae*“[2]), die in großem Umfange den Inhalt der biblischen Bücher wiedergibt und die wohl fälschlich(?) dem CHRYSOSTOMUS zugeschriebene (woher stammt sie? wie verhält sie sich zu jener genannten Synopsis?) *Synopsis veteris et novi testamenti*[3]), die ebenfalls Inhaltsangaben der Schrift bietet.

In jenen Kommentarprologen sind natürlich ganz besonders oft die Probleme der Hermeneutik zur Rechtfertigung der Auslegung dargelegt. Das geschah auch in anderen Literaturgattungen, so gelegentlich in Abhandlungen, vor allem aber in Briefen, wie ISIDOR VON PELUSIUM[4]) († ca. 440) in zahlreichen Briefen oder Episteln die exegetischen Grundsätze der antiochenischen grammatisch-historischen Auslegung entwickelte. Aber es geschah auch in mehr zusammenfassender Weise in Schriften, in denen man die Anfänge biblischer „Einleitungen“, freilich nicht in modernem Sinne, sehen könnte. Der afrikanische Donatist TICONIUS[5]) (Ende des 4. Jahrh.) schrieb „*das Buch über die 7 Regeln*“[6]), enthaltend Angaben zur Erklärung schwieriger Stellen der Schrift, ein Werk, auf dem dann AUGUSTINS Schrift „*de doctrina christiana*“[7]) (geschrieben 397 bis 426) fußt, das in seinen drei ersten Büchern die Grundlagen einer biblischen Hermeneutik darbietet. Dann finden wir Anfang des 5. Jahrh. den Mönch und Priester HADRIAN[8]), der eine uns erhaltene

[1]) ZAHN, GK 2, 1, 302/18 (nicht vor dem 6. Jahrh. entst.).

[2]) Ausg. M. gr. 28, 284/437 u. ROBINSON in Texts a. Studies 3, 3. — Vgl. ZAHN, GK 2, 1, 302/18; KLOSTERMANN, *Anal. zur LXX etc.*, 1895, 75ff.

[3]) Ausg. M. gr. 56, 313/86; dazu BRYENNIOS, *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀπ. κτλ.* Const. 1883, Proleg. 109/47 (neue Stücke!). — Vgl. ZAHN und KLOSTERMANN a. a. O.

[4]) Vgl. oben S. 160,11.

[5]) Vgl. oben S. 297,3.

[6]) „Liber de septem regulis“, Ausg. M. l. 18, 15/66; Sonderausg. v. BURKITT in Texts a. Studies 3, 1, Cambridge 1894 (5 sh.); in Augustin de doctr. christ. III, 30/7 (M. l. 34, 81/90) ein Auszug. — HAHN, *Tyconiusstudien*, 1900; HAUSSLEITER, RE³ 20, 852f.

[7]) Vgl. oben S. 202,4.

[8]) Hadrian oder Adrianus, griechisch redender Syrer. — KRÜGER, RE³ 7, 318; BARDENHEWER, *Patr.*³ 315f.

griechische „*Einführung in die heil. Schriften*“ [1]) schrieb, d. h. eine Einführung in die figürliche Redeweise der Schrift und damit eine Einführung in die Hermeneutik vom Standpunkte der antiochenischen Schule, also zwar keine Einleitung im modernen Sinne, aber eine für diese geschichtlich vorbereitende, nicht unbedeutende Leistung. In Gallien schrieb dann der Bischof EUCHERIUS VON LYON [2]) um 440 zwei vielgebrauchte Einleitungsbücher, nämlich die *formulae spiritalis intelligentiae an Veranus* [3]), enthaltend Umdeutungen biblischer Ausdrücke und zwei Bücher *Instructiones an Salonius* [4]), von denen das erste in Frage und Antwort hermeneutische Probleme entwickelte, das zweite aber in die Reihe der Lexika gehört, es ist ein Lexikon der biblischen Fremdwörter. Der Afrikaner JUNILIUS [5]) schrieb 551 in Konstantinopel ein lateinisches Werk, *instituta regularia divinae legis* [6]), in welchem auf Grund der Gedanken des PAULUS VON NISIBIS [7]) im engen Anschluß an die antiochenischen Exegeten für das Studium der Bibel wichtige Dinge dargeboten wurden, Einleitendes und Biblisch-Theologisches, von allen hier berührten Büchern am nächsten unserm modernen Begriff einer biblischen Einleitung kommend. Von wesentlich praktischen Gedanken geleitet, schuf dann CASSIODOR [8]) im Anschluß an die genannten Bücher in seiner Klostereinsamkeit (ca. 544 bis 562) eins der wichtigsten biblischen Lehrbücher des Mittelalters, die zwei Bücher *Institutiones divinarum et humanarum lectionum.* [9]) Das Buch geht über den Rahmen einer Einleitung in die Schrift hinaus; man könnte es am ersten mit einer Einführung in das kirchliche und theologische Studium vergleichen.[10])

[1]) „*εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*“, Ausg. M. gr. 98, 1273/312; Text, Kommentar und deutsche Übersetzung v. GÖSSLING, Als *εἰσαγωγή* . . . hrsg., übersetzt u. erläutert, 1888. — A. MERX, *Rede von Auslegen usw.* 1879, 64/7.

[2]) Vgl. oben S. 301,7.

[3]) Ausg. v. WOTKE im CSEL 31, 1/62; (vgl. Jülicher, ThLZ 1895, Nr. 12); eine interpolierte Form vgl. M. l. 50, 727/72.

[4]) Ausg. v. WOTKE ib. 31, 63ff.; M. l. 50, 773/822.

[5]) Junilius, Staatsbeamter unter Iustinian in Konstantinopel. — KRÜGER, RE[3] 9, 634f; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 552f.; KIHN s. nächste Anm.

[6]) Ausg, M. l. 68, 15/42; v. KIHN, *Jun. Afr. instituta reg. div. leg.*, 1880; dazu RAHLFS, NGW, 1891, 242/6. — KIHN, *Theodor v. Mopsuestia u. Junilius als Exegeten*, 1880 (465/528, Abdr. der Schrift).

[7]) Paulus aus Basra am Tigris, Schüler des Mar. Abas, Metropolit von Nisibis; vgl. KIHN a. a. O. 254ff. u. MERCATI in Studi e Testi 5, 1901, 180/206.

[8]) Vgl. oben S. 52,7.

[9]) Ausg. M. l. 70, 1105/220; d. lib. de rethorica aus d. Inst., hrsg. v. HAHN, Rhetores latini, 1863, 492/504.

[10]) Es sei hier noch erinnert an JOSEPPUS, *ὑπομνηστικὸν βιβλίον* (Ausg. M. gr. 106, 15/176) und an einige Lehrgedichte GREGORS VON NAZIANZ; vgl. HEINRICI, *Aporienliteratur*, 845f. (ob. S. 409,4).

Wir haben oben schon bei Besprechung der *Onomastika* Schriften genannt, die wir zu diesen biblischen Einleitungsschriften rechnen könnten. Dahin gehört auch das dort besprochene vierteilige Realwörterbuch des EUSEBIUS zur heil. Schrift.[1]) An solche und ähnliche Vorgänger knüpft an das Werk des Origenistenbekämpfers EPIPHANIUS V. SALAMIS[2]), der 392 *„über die Maße und Gewichte“*[3]) eine Schrift, die wir nur teilweise im griechischen Urtexte, sonst in Übersetzung besitzen, schrieb, enthaltend eine Sammlung von Bemerkungen und Notizen usw. in drei Teilen. 1. Über den Kanon und die Übersetzungen des A. T. 2. Über die biblischen Maße und Gewichte. 3. Über die Geographie Palästinas; das Werk will den Leser der Bibel über allerlei wichtige Dinge orientieren.

XII. Kapitel. Die Überlieferungs- und Übersetzungsliteratur.

§ 74. Die Überlieferungsliteratur in Florilegien usw.[4])

Schon die oben behandelten *Katenen* stellten den Übergang von der selbständigen Literatur zur Überlieferung fremder Literatur dar, aber nur den Übergang, denn solche Zusammenstellung ist doch immer irgendwie von einem selbständigen literarischen Interesse geleitet. Ähnlich liegen die Dinge bei *Florilegien*, die sich auch über andere als exegetische Stücke erstrecken.

GREGOR VON NAZIANZ[5]) und BASILIUS DER GROSSE[6]) veranstalten um 360 in der mönchischen Einsamkeit gemeinsam aus den Werken des ORIGENES eine Sammlung von Auszügen unter dem Titel *„Philokalia“*[7]), die wie alle diese Florilegien von Wichtigkeit

---

[1]) Vgl. oben S. 416.

[2]) Vgl. oben S. 43,4.

[3]) *περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*, Ausg. v. LAGARDE, *Symmicta* 2, 1880, 149/216.

[4]) Hierher wären auch die historischen Quellensammlungen zu ziehen; ich nenne hier nur als Beispiel die sog. *collectio Avellana* „eine Materialsammlung, die wir dem Sammeleifer eines Gelehrten verdanken, der um die Zeit des Vigilius (537/55) in Rom lebte, dort die Register des päpstlichen Archivs benutzte und aus diesen und anderen Quellen die Sammlung zusammenschrieb, die uns heute vorliegt“ (Günther); Ausg. v. GÜNTHER im CSEL 35 (Wien 1895/8), vgl. SCHANZ IV, 253.

[5]) Vgl. oben S. 43,2.

[6]) Vgl. oben S. 43,1.

[7]) *„Ὠριγένους φιλοκαλία“*, Ausg. v. ROBINSON, Cambridge 1893; KOETSCHAU in ThLZ 1894, 21/24 und Origenes I, LXVI—LXXI. Zur Chronologie vgl. aber LOOFS RE³, 7, 141 f.

ist für verlorene Stücke der Origenesschriften, und zugleich zeigt sie, welche Stücke der literarischen Hinterlassenschaft des ORIGENES sich in den Kreisen der Kappadozier besonderer Wertschätzung erfreuten.

Florilegienhaft sind auch manche *Kommentare*, die man noch nicht zu den *Katenen* u. dgl., am ehesten zu den *Scholienkommentaren* rechnen kann, Kompilationen aus fremden Kommentaren. Typisch für solche Arbeiten dürfte der lateinische, von DE LA BIGNE herausgegebene Evangelienkommentar[1]) sein, der um das Jahr 500 in Südgallien von einem Unbekannten kompiliert sein soll. In einem Prologe bezeichnet der Verfasser seine Arbeit selbst als ein Florilegium, das er, wie die Biene den Honig aus allerlei Blumen zusammenträgt, aus allerlei Exzerpten (aus CYPRIAN, HIERONYMUS, AUGUSTIN u. a.) zusammengetragen habe.

Die beginnende byzantinische Epoche, ihrem Wesen nach wesentlich reproduktiv, brachte eine große Florilegienliteratur.[2]) MAXIMUS, der Bekenner[3]), der Gegner der Monotheleten († 662) hat neben verschiedenen anderen Sammlungen ethischer und auch dogmatischer Sentenzen eine große „Blumenlese"[4]) geschrieben, die ursprünglich Zitate aus der Schrift und den Kirchenvätern enthielt, dann aber von anderer Hand mit Zitaten aus Profanschriftstellern und sonst bereichert wurde. MAXIMUS ist hierin aber keineswegs Anfänger, sondern er hat auch hierin antike Vorgänger und Wegweiser; es sei nur erinnert an die große Anthologie des Joh. STOBAEUS[5]) (vor 500 n. Chr.), der noch christliche Schriften nicht zitierte. ANTIOCHUS[6]), ein Zeitgenosse des Maximus, wie später Joh. Damascenus, Mönch des Sabas-

---

[1]) Ausg. v. DE LA BIGNE in Bibl. SS. Patrum 1575, 5, 169/72; von ZAHN, FGK 2, 1883, 29/85, dazu HARNACK, TU 1, 4, 1883, 159/75 und PITRA, Anal. sacra 2, 1884, 624/34. — ZAHN, FGK 2, 1883; 3, 1884, 198/217; ZKWiss. u. Leb. 5, 1884, 626/8; FGK 1885, 37/9; HARNACK, TU 1, 4, 1883, 97/176; ThLZ 1886, 404f; W. SANDAY in Stud. Bibl. 1885, 89/101; HAUCK, ZKW. u. Leb. 5, 561/8 u. RE³, 13, 699; BORNEMANN, ZKG 10, 1889, 166/252.

[2]) Über Anthologien aus Basilius und Gregor v. Nyssa, die als Erbauungsbücher schon im 5. Jahrh. verwandt wurden, vgl. SCHMIDT und SCHUBART in Berl. Klassikertexte 6, 1910.

[3]) Vgl. oben S. 45,4.

[4]) *κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαί κτλ.* (Capita theologica od. loci communes). Ausg. von COMBEFIS bei M. gr. 91, 721/1018. — Vgl. HOLL, TU 16, 1, 1896, 342ff u. 20, 2, XXIff; SEEBERG, RE³, 12, 466.

[5]) Vgl. über ihn CHRIST⁴, 880f. — Ausg. des „*ἀνθολόγιον*" von MEINEKE 1860; krit. Ausg. beg. von WACHSMUTH u. HENSE 1884/94.

[6]) Vgl. über ihn BARDENHEWER, *Patr.*³ 494f.; EHRHARD bei KRUMBACHER², 146f.

klosters, schrieb um 620 unter dem Titel „*Pandekte der hl. Schrift*“[1] in 130 Kapiteln, eine sehr große Sammlung moralischer Sentenzen zum Gebrauch für die Mönche. So wurde das Florilegium, sobald das Christentum diese Form übernahm, gleichsam ein ethisches Erbauungsbuch.

Das bedeutendste dogmatische Florileg dieser byzantinischen Epoche ist die „Lehre der Väter über die Menschwerdung des Logos“[2], die gegen Ende des 7. Jahrhunderts entstanden sein muß.

In großartiger Weise hat dann JOH. DAMASCENUS[3] († ca. 750) ein großes Florilegium in seinen „*sacra parallela*“[4] hergestellt. Wie er schon in seiner Schrift „Erkenntnisquelle“[5] stark reproduktiv verfahren hatte, so bot er hier eine Schrift über Tugenden und Schlechtigkeiten, in welchen Aussprüche der Schrift und der Kirchenväter, auch des PHILO und JOSEPHUS, zusammengestellt waren, eine Art ethischen Erbauungsbuches in Zitaten. Die verwickelte Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Werkes scheint das Resultat zu haben, daß die ursprüngliche Fassung des Werkes in drei Büchern jedenfalls in den beiden ersten Büchern eine alphabetische Reihenfolge größerer oder kleinerer Themen hatte, während das dritte (auch alphabetisch?) Tugenden und Laster „parallel“ nebeneinanderstellte. Aber der große Umfang des Werkes hat nur Teile bezw. kleine Rezensionen auf uns kommen lassen; das 3. Buch muß als im wesentlichen verloren gelten. Die vielen das doch sehr interessante Werk betreffenden kritischen Fragen können wir hier nicht berühren. Wenn dann im 11. Jahrh. ein Mönch ANTONIUS[6] eine solche Sammlung mit dem Titel „*Melissa*“[7] schrieb, so war er abhängig von JOH. DAMASCENUS.

Eine sehr schöne Zusammenstellung bietet TH. SCHERMANN, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom 5. bis 8. Jahrh.*, TU 28, 1, Leipzig 1905.[8]

---

[1]) „*παν*δέκτης (alles umfassend!) *τῆς ἁγίας γραφῆς*“. Ausg. M. gr. 89, 1415/1849

[2]) „Doctrina Patrum de incarnatione verbi“, hrsg. v. DIEKAMP, Münster 1907; vgl. dazu HOLL, Deutsche Litz. 1908, 1805/10 u. STIGLMAYR in Byz. Zeitschr. 19, 1910, 14/40.

[3]) Vgl. oben S. 46,1.

[4]) „*Ἱερά*“, Ausg. M. gr. 95, 1039/1588, 96, 9/442; vgl. M. gr. 86, 2016/100. — Vgl. LOOFS, *Studien über die Johannes v. Dam. zugeschriebenen Parallelen*, 1892; EHRHARD bei KRUMBACHER², 216/8 (beide für Unechtheit); dagegen HOLL, TU 16, 1, 1897 und 20, 2, 1899.

[5]) Vgl. oben S. 325.

[6]) Vgl. über ihn KRUMBACHER², 600.

[7]) *Μέλισσα*, Ausg. M. gr. 136, 765/1244; dazu SAKKELION, *Δέλτιον* 2. 661/6. — DRESSLER in Jahns Jahrb. Supplbd. 5, 307/50.

[8]) Vgl. auch KRUMBACHER², 600ff.

§ 75. Übersetzungen.

Es hat wohl nie eine weltgeschichtliche Bewegung so stark auf die Hervorbringung von Übersetzungsliteratur gewirkt, als das Christentum kraft seiner Internationalität. Das Interessante hierbei ist nun das, daß, wenn man die Übersetzungsliteratur der alten Kirche betrachtet, wieder deutlich wird, wie völlig die griechisch-hellenistische Literatur Ursprung und Mittelpunkt der christlichen Literatur war, von der alle Übersetzungen ausgingen. Es verschwinden die Übersetzungen in das Griechische gegenüber denen aus dem Griechischen völlig. Man übersetzte in der alten Kirche im wesentlichen die Erzeugnisse der griechisch-christlichen Literatur, in erster Linie die Bibel.[1])

a) Die Bibelübersetzungen. 1. In das Griechische. Die alexandrinische Übersetzung des Alten Testamentes, die sog. *Übersetzung der Septuaginta*[2]) aus dem Hebräischen ins Griechische, die, im 3. vorchristl. Jahrh. begonnen, bereits im 2. vorchristl. Jahrh. abgeschlossen wurde, gehört als bedeutsamer Anfang von Übersetzungen der Antike[3]) überhaupt der hellenistisch-jüdischen Welt an; das gleiche gilt von der Übersetzung des A. T. ins Griechische durch den jüdischen Proselyten AQUILA (um 100 n. Chr.), der sehr wörtlich übersetzte[4]), und den früheren Marcioniten, späteren Proselyten Theodotion[5]) (um 160), der lediglich die LXX verbesserte; der Ebionit Symmachus[6]) (wohl um 170) war der erste Christ, der das ganze A. T. ins Griechische übertrug, und zwar in besonders schöner geschlossener Form.[7]) Das griechische Christentum übernahm die Übersetzung der LXX, und hat auch wie ORIGENES die späteren griechischen Übersetzungen nicht unbenutzt gelassen.[8])

[1]) Vgl. auch oben S. 53ff.

[2]) Vgl. oben S. 28,2; dazu PSICHARI, *Essai sur le Grec de la Septante*, 1908.

[3]) Entscheidend für diese allgemeine Übersetzertätigkeit ist auch nach dem byz. Chronisten Synkellos die Regierungszeit des Ptolemaios II. Philadelphus 285/46 v. Chr., auf dessen Anregung zahlreiche Übersetzungen zurückgehen sollen.

[4]) Über die Bruchstücke siehe die Ausg. der Hexapla d. Origenes, oben S. 420,2 u. NESTLE RE³, 3, 22f.

[5]) Bruchstücke bei der Hexapla, siehe vor. Anm.; das Buch Daniel in unseren meisten Septuagintaausgaben stammt aus Theodotions' Übers.; vgl. z. B. BLUDAU, *Die Alex. Übers. des Buches Daniel*, 1897; NESTLE, ib. 23f.

[6]) Vgl. oben S. 268,1.

[7]) Vgl. d. Ausg. der Hexapla: MERCATI, *L'età de Simmaco interpreti etc.*, Freiburg 1892; HARNACK II, 164/7; BARDENHEWER I, 349f; NESTLE, ib. 3, 23.

[8]) Weiteres in den alttest. Einl. von STRACK 1898⁵, 200/2; KOENIG 1893, BAUDISSIN 1901 usw.

Für das Christentum war auch durch den Übergang von der aramäischen Sprache zur griechisch-hellenistischen die Notwendigkeit einer Übersetzungstätigkeit für zunächst aramäisch geschriebene Stücke des N. T. gegeben; es ist jedenfalls anzunehmen, daß ein gut Teil von Stücken der Evangelien (das ganze Matthäusevangelium? die Logiaquelle?) ihre jetzige griechische Form einer Übersetzung aus dem Aramäischen verdankt.

2. In das Lateinische. Die griechische Sprache bildete zunächst die große Einheit des völkerumfassenden Christentums; auch die römische Gemeinde war bis ins 3. Jahrh. hinein griechisch. Sehr bald scheint zuerst in Afrika die Notwendigkeit eines zunächst mündlichen Übersetzens der Bibel in das Lateinische hervorgetreten zu sein, aber gewiß ebenso bald etwa in der Gemeinde des Irenaeus in Lyon. Wann hat jemand die Bibel oder Teile derselben zuerst ins Lateinische übersetzt? Das ist das schwierige Problem, das die vorhandenen zahlreichen und untereinander lebhaft variierenden Fragmente und codices der vorhieronymianischen Bibelübersetzungen[1]), welche man früher auf Grund einer Augustinstelle[2]) „*Itala*" nannte, im Zusammenhang mit den Zitaten älterer lateinischer Kirchenväter aus der Bibel, insbesondere denen TERTULLIANS, uns stellen. Die einen meinen, bereits um 180 (oder gar früher? HARNACK[3])) habe eine lateinische Übersetzung, jedenfalls gewisser Stücke der Bibel, existiert, um 200 gar schon mehrere, die anderen (ZAHN[4])), denen ich zuneigen würde, erst um 210 beginne der Prozeß der lateinischen Bibelübersetzungen. Soviel ist sicher, daß mindestens seit dem beginnenden 3. Jahrh. die griechische Bibel bezw. ihre Teile mehrfach und verschiedenartig, ganz besonders wohl in vulgärem Dialekte und mit einer gewissen Unbeholfenheit im sprachlichen Ausdruck in das Lateinische übersetzt wurden, daß diese lateinischen Übersetzungen eine weite Verbreitung erlangten, wenn man auch noch verhältnismäßig lange Zeit seine Bibelzitate, wenn man des Griechischen mächtig war, gern nach dem Urtext selbständig gestaltete;

---

[1]) Ausg. v. SABATIER, *Bibliorum sacr. latinae vers.* etc., 3 Bde. 1739/49; einige Apokryphen der Vulgata (Sirach, Weisheit etc.) sind auch vorhieronymianisch. — RÖNSCH, *Itala und Vulgata*, 1875²; ders. in Collect. phil. 1891, 1/20; ZIEGLER, *Die latein. Bibelübersetzungen vor Hier.* etc., 1879. Weiteres bei NESTLE RE², 3, 28/30; BURKITT, *The old Latin and the Itala* in Texts and Studies 4, 3; neue Fragmente z. B. bei WILMART, Trois nouv. fragm. de l'ancienne version latine des prophètes, 1909 (aus Rev. Bénéd. 1909).

[2]) AUG. de doctr. christ. 2, 15.

[3]) HARNACK, Chr. II, 296/302.

[4]) ZAHN, GK 1, 51 ff.

so tat es in Rom noch um 250 NOVATIAN. Als man gegen Ende des 4. Jahrh. die Differenzen der verschiedenen Übersetzungen und ihre ungeglättete Sprache mehr und mehr empfand, so beauftragte Papst Damasus I. wohl im Jahre 382 den damals (382/5) in Rom anwesenden HIERONYMUS[1]) mit einer gründlichen Revision der lateinischen Bibelübersetzung, die aber an sich keine eigentliche neue Bibelübersetzung sein sollte. In drei Etappen hat sich Hieronymus dieser Aufgabe entledigt, indem er 1. in Rom das Neue Testament und die Psalmen revidierte; 2. nach Auffindung der *Hexapla* des ORIGENES in Caesarea revidierte er vom Jahre 392 an die Psalmen und das Hiobbuch nach dieser Hexapla und 3. unternahm er es, nachdem er tiefer in die hebräische Sprache eingedrungen war, das A. T. aus dem Hebräischen noch einmal ins Lateinische zu übersetzen, eine Arbeit, die zwar nicht ganz vollständig, da einige apokryphe Bücher unübersetzt blieben, doch im Jahre 405 zum Abschluß kam.[2]) Die Übersetzung der Psalmen und Propheten von HIERONYMUS aus dem Hebräischen wurde dann von seinem befreundeten Genossen SOPHRONIUS[3]) gar wieder ins Griechische übersetzt.[4]) Wir haben nicht mehr die codices, in denen HIERONYMUS seine Übersetzungen niederlegte, so stellt auch die Frage, wie HIERONYMUS an jeder einzelnen Stelle übersetzt hat, ein Problem dar, da die oft abgeschriebenen Texte wandelbar waren. So hat der Hieronymustext noch seine weitere Geschichte gehabt, bis er nach einigen Jahrhunderten selbst sehr mannigfach geändert wurde, und im 12. Jahrh. den früheren Namen der LXX den Namen *Vulgata* bekam.[5]) Aber auch dann war diese Vulgata weiter dem Wandel unterworfen. So viel wir aber erkennen können, stellten diese Übersetzungsarbeiten des H. als literarische Leistung etwas Bedeutendes dar in Genauigkeit usw., doch wird ein end-

[1]) Vgl. oben S. 49,2.

[2]) Ausg. v. HEYSE u. TISCHENDORF, *Biblia sacra Vet. Test. Hieron. interprete* etc., 1873; dazu HAMANN, ZWTh 1873, 582ff; LAGARDE, *Psalterium iuxta Hebr. Hier.*, 1874; ders. *Des Hier. Übertrag. d. griech. Übers. des Hiob*, Mitteil. 2, 1887, 193/237; CASPARI, *Das Buch Hiob in Hier. Übers.* 1893; WORDSWORTH u. WHITE, *Nov. Testamentum sec. ed. Hier.* etc., 1889/98 Part. I (Evangelien); II, 1, 1905 (Apostelgesch.). — KAULEN, *Gesch. d. Vulgata*, 1868; BERGER, *Histoire de la Vulgate*, 1893; NESTLE, RE³, 3, 36/49; STRACK a. a. O. 202/4; SCHANZ IV, 408/13; KAULEN, *Handbuch zur Vulgata*, 1870; ECKER, *Psalterium iuxta Hebraeos Hier. in s. Verh. zu Masora Septuag. Vulg. mit Berücksichtig. d. übrig. alten Versionen*, 1906.

[3]) Über ihn nichts Näheres bekannt. Vgl. KRÜGER, RE³, 18, 529.

[4]) Nach Hieronymus 134.

[5]) Vgl. ROTHMANNER, Hist. pol. Blätt., 1894, II, 31/8.

gültiges Urteil über die Leistung des HIERONYMUS erst im Zusammenhange der Lösung der vielen Itala- und Vulgataprobleme möglich sein.

3. In das Gotische. Einige Zeit vor jene Übersetzungstätigkeit des HIERONYMUS fällt die Übersetzung der Bibel bezw. ihres größten Teiles durch ULFILAS[1]) († 383) vielleicht mit Unterstützung anderer (?) in das Gotische, von welcher Übersetzung wir freilich nur Bruchstücke haben, sowohl vom A. T. als vor allem den größten Teil der Evangelien[2]); hier wurde die Lucianische Septuagintarezension zugrunde gelegt. Wenn auch ULFILAS der griechischen, lateinischen und gotischen Sprache sehr wohl mächtig und in einer nicht geringen Berührung mit der Kultur der Mittelmeervölker war, wir auch von einem späteren Austausch über exegetische Fragen zwischen zwei gotischen Priestern und HIERONYMUS hören, so steht diese Bibelübersetzung doch keineswegs auf der Linie der *Vulgata* mit ihrer kritischen Verarbeitung des Textes, sondern gehört in die Reihe der im wesentlichen mechanischen, an die gelegentlichen Übersetzungen der Lektionen in den Gottesdiensten anknüpfenden vorhieronymianischen Bibelübersetzungen.

Ad. RISCH, *Die gotische Bibel* in Theol. Stud. u. Kritiken, 1910, S. 595ff.

4. In das Syrische. Auch die Entstehung der ersten syrischen Bibelübersetzung ist ein schweres Problem. Stammt die erste Übersetzung des A. T. ins Syrische von Juden? Ist das *Diatessaron* des TATIAN[3]) das erste Evangelienbuch der Syrer? Es hat nicht den Anschein.[4]) Wann entstanden die uns vorliegenden Texte der syrischen Bibel: LEWIS[5]), CURETON[6]), die *Peschittho*[7]) (d. h. wohl

[1]) Vgl. oben S. 63,2.

[2]) Ausg. von BERNHARDT, *Ulfila oder die gotische Bibel* (mit Glossar) 1875, kl. Ausg. v. dems. 1884; STAMM, HEYNE, WREDE, *Ulfila* etc., 1896[9]; neue Fragmente, hrsg. v. GLAUE, s. u. — NESTLE RE[3], 3, 59/62; BÖHMER RE[3], 21, 556f; STOLZENBURG, *Die Übersetzungstechnik d. Wulf.*, Zeitsch. f. deutsch. Phil., 37, 14, 5ff; 352ff; ODEFEY, *Das got. Lukasev.*, Diss., Kiel 1908; GLAUE u. HELM, ZNTW 1910, 1/38 (ein neues Fragment; auch separat).

[3]) Vgl. oben S. 418f.

[4]) Vgl. bes. HJELT, *Die altsyrische Evangelienübersetz. und Tatians Diatessaron* in FGK 7, 1903.

[5]) Der Evangelientext der Miss. Lewis im Syrus Sinaiticus, hrsg. von BENSLY, HARRIS, BURKITT u. LEWIS, *The Four Gospels in Syriac*, Cambridge 1894 u. LEWIS, *Some Pages of the Four Gospels etc.*, 1896, dazu HOLZEY, *Der neuentdeckte cod. Syr. Sin. etc.* 1896.

[6]) Der Evangelientext, den Cureton 1858 aus einer Handschrift eines nitr. Klosters hggab., Ausg. v. BURKITT, *Evangelion da Mepharreshe*, *The Curetonian Version etc.* Cambridge 2 Bde. 1904, dazu BAETHGEN, *Evangelienfragmente*, 1885.

[7]) Ausg. v. CERIANI, Mailand 1879/83; weiteres in d. Einl. zum A. T.

die gewöhnliche)? Wir müssen jedenfalls mit den Anfängen der syrischen Bibelübersetzung bis ins 2. Jahrh. hinaufgehen, werden dabei wohl nacheinander zu ordnen haben: Lewis, Diatessaron, Cureton, und können die Entstehung der *Peschittho* erst auf den Anfang des 5. Jahrh. fixieren, da es die größte Wahrscheinlichkeit ist, daß Bischof Rabulas von Edessa[1] († 435) der Verfasser der Peschittho ist.[2] Sie hat freilich auch dann noch weiter mannigfachen Veränderungen unterlegen. Wir können die Tendenz der Übersetzung der syrischen Kirchenbibel, wenn ihre einzelnen Teile auch verschieden sind, als im wesentlichen getreu und genau zu sein bezeichnen. Dann aber können wir die Bibelübersetzungstätigkeit der Bibel ins Syrische durch Jahrhunderte hinab verfolgen; ich hebe hier nur die auf Veranlassung des Monophysiten PHILOXENUS VON MABUG[3] († nach 522) durch den Bischof Polykarp 508 verfertigte Übersetzung des N. T. und des Psalters hervor, die dann 616 durch THOMAS VON CHARKEL verbessert wurde.[4]

5. Weitere Bibelübersetzungen. Bereits im 2. oder 3. Jahrh. muß die Bibel in das *Ägyptisch-Koptische* übersetzt worden sein, das in jener Zeit sehr stark das Griechische in Ägypten zurückgedrängt zu haben scheint. Zeitlich gehen also die ägyptischen Übersetzungen mindestens in die Tage des ORIGENES zurück. Übersetzungen in die verschiedenen ägyptischen Dialekte folgten.[5] — Die *Übersetzung in das Äthiopische* kann, aber muß nicht den Anfängen des äthiopischen Christentums im 4. Jahrh. entstammen.[6] — Um 410 können wir die *erste armenische Bibelübersetzung* zunächst nach einem syrischen Texte fixieren, die bald nach 431 nach dem griechischen Texte, nämlich dem hexaplarischen Texte der Septuaginta und dem griechischen Texte des N. T. verbessert wurde[7]; seit dem 6. Jahrh. entstanden dann *georgische* und *grusi-*

---

[1]) Vgl. über ihn NESTLE, RE[3] 16, 394; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 341f.

[2]) Vgl. dazu BURKITT im Journ. of theol. St. 1, 571 u. derselbe, *Ephraims Quotations from the Gospels* in „Texts and Studies", 7, 2, 1901 u. in Bd. 2 seiner Ausgabe. — Anders GWILLIAM, *Place of the Peshitto Vers.* in Stud. Bibl. et Eccl. 5, 1903, 231ff.

[3]) Vgl. über ihn KRÜGER, RE[3] 15, 367/70.

[4]) Über die Ausg. etc. vgl. NESTLE, *Litt. syriaca* 1888; dazu BENSLY, *The Harklean Version of the Epist. to the Hebrews*, Cambridge 1889. — NESTLE, RE[3] 3, 176f; vgl., auch zum ganzen Abschnitt: GWYNN, *Remnants of the later syriac versions of the Bible*, London 1909.

[5]) Vgl. NESTLE, RE[3] 3, 84/7; GASELEE, Journ. of theol. Stud. 1910, 246/57.

[6]) Vgl. PRAETORIUS, RE[3] 3, 87/90.

[7]) NESTLE, RE[3] 3, 95/97.

nische Bibelübersetzungen.[1]) — Dagegen führt uns die *erste arabische Bibelübersetzung*[2]) frühestens in das 7. Jahrhundert, und die Geschichte der *slavischen Bibelübersetzungen* beginnt erst im 9. Jahrh.[3])

b) Die Übersetzungen anderer (jüdischer und) christlicher Schriften.[4]) Ich kann hier keine Geschichte der christlichen Übersetzungsliteratur geben; Übersetzungen sind zum Teil anonymes Gut, dessen Entstehungszeit nur in seltenen Fällen genau festgelegt werden kann. Und jedenfalls genügen hinsichtlich der christlichen Übersetzungsliteratur unsere Kenntnisse keineswegs. Auf drei Dinge wird man immer achten müssen: a) auf die äußeren Zeugnisse des Übersetzungstextes, b) auf den Sprachcharakter, auf diesen mit Vorsicht, c) auf die Bibelzitate. Es genügt, einige feste Punkte anzugeben:

1. In das Lateinische. HARNACK[5]) meint, daß es in der vorjustinianischen lateinischen Kirche zwei große Übersetzungsperioden gegeben habe, nämlich zwischen 150—250 und ca. 370—430. Das dürfte cum grano salis das richtige treffen; ich würde nur statt der Zahl 150 einige Jahrzehnt später wählen. Wir wissen ja, und haben auch oben des öfteren gezeigt, daß im Verfolg der arianischen Streitigkeiten, welche wieder die Kirchen des Westens und Ostens um ein gemeinsames Streitobjekt vereinigten, und seit den Tagen, da HILARIUS VON POITIERS in seinem mehrjährigen Aufenthalt im Osten die griechische Theologie kennengelernt hatte, mit seiner Rückkehr im Jahre 360 eine neue starke Wirkung der griechischen Literatur auf die lateinische eintrat und diese löste sich dann auch unter anderem in einer eifrigen Übersetzungstätigkeit aus dem Griechischen in das Lateinische aus. Und andererseits ergab sich wohl ganz von selbst beim Übergang der christlichen Gemeinden im Westen vom Griechischen zum Lateinischen um das Jahr 200 die Notwendigkeit der Übertragung wenigstens der griechischen Schriften, die in der Kirche von grundlegender anerkannter Bedeutung waren.

---

[1]) NESTLE ib. 101f; vgl. GOUSSEN, *Die Georg. Bibelübers.* in Oriens Christianus 6, 300/18; KLUGE, ZNTW 1910, 161/6.

[2]) NESTLE ib. 90/5.

[3]) Frühzeitig muß auch eine Bibelübersetzung bezw. Übersetzung von Stücken der Schrift in das Persische vorhanden gewesen sein; vgl. Chrysostomus' Äußerung zu Joh. 1 vom Jahre 389; die Bruchstücke einer Psalmenübersetzung, die le Coq nach Berlin brachte, werden von F. C. Andreas auf das erste Viertel des 5. Jahrh. nach der Synode von Seleucia 410 fixiert, vgl. die angekündigte Ausgabe; S. Ber., Berl. Ak. 41, 1910, 869ff; ThLZ 1910, 733; NESTLE, RE[3] 3, 124; BONWETSCH, RE[3] 15, 163f.

[4]) Vgl. bes. HARNACK I, 883ff und Chron. II, 302ff.

[5]) Vgl. HARNACK, ThLZ 1894, 162 u. Chron. II 298, Anm. 4.

Ich glaube aber, es läßt sich bis zu höchster Wahrscheinlichkeit erheben, daß man in dieser ersten Übersetzungsperiode bis in die Mitte des 3. Jahrh. nicht oder doch jedenfalls nicht wesentlich über den engeren Kreis der Schriften hinausging, die in der Kirche ein gleichsam kanonisches Ansehen hatten. Es wurden damals, wie es scheint, übersetzt, abgesehen von den biblischen Schriften des A. T. und N. T., alttestamentliche *Apokryphen* und *Apokalypsen*[1], der *erste Clemensbrief*[2], der *Hirt des Hermas*[3], die *Lehre der zwölf Apostel*[4] und die *Paulusakten*.[5] Das *römische Symbol*[6] wurde wohl zu gleicher Zeit lateinisch und griechisch konzipiert und verbal festgelegt. Daß damals noch mehr übersetzt wurde *Barnabasbrief*?[7], ist möglich, aber nicht nachzuweisen. Eigentümlich ist, daß der im allgemeinen lateinisch schreibende TERTULLIAN[8] um das Jahr 200 herum einige Schriften auch in griechischer Bearbeitung herausgab, aber, da die griechischen Stücke verloren sind, läßt sich über das Verhältnis, auch das zeitliche, der verschiedensprachigen Ausgaben schwer etwas Sicheres ausmachen.[9] Sicher aber ist, daß man besonders in Nordafrika, aber auch in Rom NOVATIAN[9], wenn man

[1]) Vgl. HARNACK, II 303f; Einzelnachweis über die Zeit der Übersetzungen wäre doch erwünscht.

[2]) Die latein. Übers. hrsg. v. MORIN in „Anecdota Maredsolana" 2, 1894. — Vgl. HAUSSLEITER, ThLBl 1894, 169/74; R. KNOPF in TU 20, 1 (ca. 150/230 entst.); WÖLFFLIN, „Archiv f. lat. Lexikogr." 9, 81/100 (in der Zeit Tertullians); BARDENHEWER, I 111f; HARNACK, II 304/11 (erste Hälfte des 2. Jahrh.; m. E. zu früh angesetzt).

[3]) Zweimal übersetzt, 1. Versio vulgata, Ausg. v. HILGENFELD, *Hermae pastor. vet. lat. interpret.*, 1873, 2. Versio Palatina, Ausg. v. GEBHARDT und HARNACK in d. Ausg. d. patr. apost., 1877. — Vgl. HAUSSLEITER, ZWTh 26, 1883, 345/56 und „*De versionibus pastoris Hermae latinis*, 1884 (Palatina bis auf den Anfang die ältere um 150 entst. Übersetzung); HARNACK, II 312/4 (d. Vulgata bald nach dem Original entstanden).

[4]) Ausg. der sechs ersten Kap. in lat. Übers. von SCHLECHT, *Doctrina XII apostolorum*, Freiburg 1900; derselbe, *Die Apostellehre in d. Liturgie d. kathol. Kirche*, 1901. — HARNACK, II 314 (zweifellos ins 3. Jahrh. hinaufgehend).

[5]) Es existieren lateinische Übers. v. Teilen d. Paulusakten; vgl. GEBHARDT, *Passio S. Theclae virg. d. latein. Übersetz. d. Acta P. et Theclae etc.*, TU 22, 2, 1902. — Latein. Übers. d. apokr. Briefwechsels d. Paulus mit den Korinthern, hrsg. v. HARNACK, ThLZ 1892, 7/9 und eine andere von BRATKE, ib. 585/8. — HARNACK, II 314f (für eine latein. Übers. d. ganzen Paulusakten im 3. Jahrh.).

[6]) Vgl. oben S. 371/3; dazu Harnack, II 304 und meine These vom rhythmischen Charakter des latein. Symbols bei JORDAN, *Rhythmische Prosa etc.*, 1905.

[7]) Ausg. d. latein. Übers. z. B. v. HILGENFELD, ZWTh 14, 262/90. — Vgl. HARNACK, II, 303, Anm. 1; HEER, *Die Versio latina des Barnabasbriefs etc.*, 1908 (200/50 entstanden) u. derselbe, *Der latein. Barnabasbrief*, 1909 (Verteid. gegen Jülicher).

[8]) Vgl. oben S. 46,4.

[9]) Vgl. BARDENHEWER, II, 380; HARNACK, II 267, 268, 275ff.

auch griechische Schriften benutzte und gelegentlich stückweise ins Lateinische übertrug, so kleinasiatische montanistische Orakel[1]) usw., und in die eigenen Werke aufnahm, durchaus sich bewußt war, nicht mit Übersetzungsliteratur sich begnügen zu müssen, sondern selbst etwas Eigenes schaffen zu können. TERTULLIAN[2]) und CYPRIAN[3]) sind sehr selbständige lateinische Schriftsteller gewesen. Und wenn um 300 der Bischof VIKTORINUS VON PETTAU[4]), ein griechisch gebildeter Lateiner nach verschiedenen Zeugnissen des HIERONYMUS, die Kommentare des Origenes eifrig benutzt hat, so handelt es sich um Bearbeitungen, nicht um direkte Übersetzungen aus ORIGENES; das gleiche gilt von dem Verhältnis des VIKTORIN zu HIPPOLYT.[5])

Daß die Notwendigkeit einer Übersetzungstätigkeit sich sehr bald herausstellte, zeigt des Eusebius Schrift *„über das Passah"*[6]), die ca. 334/5 griechisch für den Kaiser geschrieben, sofort von irgendeinem anderen ins Lateinische übertragen wurde; das gleiche muß wohl zunächst aus rein praktischen Gründen bei anderen Eusebiusschriften geschehen sein.[7]) Aber nach 350 beginnt dann die große Übersetzungsepoche. HILARIUS[8]) († 367) leitete sie ein durch seine Bearbeitungen des ORIGENES, die aber noch nicht als Übersetzungen in Betracht kommen können. RUFIN und HIERONYMUS wurden die Anfänger der Übersetzungen in größerem Maßstabe. Und ihre Übersetzungstätigkeit kam vor allem den Schriften des ORIGENES zugute. Rufin[9]) († 410) darf auch nicht als wortgetreuer Übersetzer im modernen Sinne aufgefaßt werden. Sein Ziel war, nicht den Autor zu übersetzen, sondern nützliche Werke auch den Lateinern zugänglich zu machen. Und da kam es ihm nicht darauf an seinen Autor frischweg zu korrigieren, Häresien zu mildern oder zu beseitigen. Das schien angesichts der Angriffe gegen ORIGENES besonders nötig zu sein, und er deckte sich mit der Vermutung, daß der Text des ORIGENES gewiß von Häretikern gefälscht sei. So hat er zahlreiche *exegetische Schriften* des Origenes übersetzt, vor allem die Dogmatik des ORIGENES, das Werk

[1]) So von Tertullian; vgl. BONWETSCH, *Gesch. d. Montanismus*, 197/200.

[2]) Vgl. oben S. 46,4.

[3]) Vgl. oben S. 47,1.

[4]) Vgl. oben S. 47,4.

[5]) Vgl. BARDENHEWER, II 594f.

[6]) „περὶ τοῦ πάσχα", griech. Fragm. siehe MAI, Nov. Bibl. 4, 209ff.; auch M. gr. 24, 693/706.

[7]) Nach EUSEBIUS, *Vita Constantini*, 4, 35f.

[8]) Vgl. oben S. 48,2.

[9]) Vgl. oben S. 49,3; dazu SCHANZ, IV 374/81 (R.s Übersetzungen).

de principiis.[1]) Die letztere, die dogmatische Anrüchigkeit des ORIGENES beseitigende Übersetzung war ja dann die Veranlassung zu einer neuen wörtlichen Übersetzung des Werkes durch HIERONYMUS und zu dem bekannten Schriftenstreit zwischen RUFIN und HIERONYMUS.[2]) Weiter übersetzte RUFIN die *Schutzschrift* des PAMPHILUS für ORIGENES[3]), den *„Dialog über den rechten Glauben"*[4]), und zwar wohl ziemlich wörtlich; dann zum Teil recht frei die *Kirchengeschichte* des EUSEBIUS (auch flocht er hier eine lateinische Übersetzung der *apologetischen Rede* des LUCIAN VON ANTIOCHIEN ein[5])), die *pseudoklementinischen Rekognitionen*[6]), dann aber auch u. a. Schriften der jüngsten Vergangenheit, von BASILIUS, GREGOR VON NAZIANZ[7]), EVAGRIUS PONTICUS[8]), auch die ursprünglich heidnisch-philosophischen, dann christlich überarbeiteten *Sextussprüche.*[9])

Auf einen ähnlichen Schriftenkreis richtete sich die Übersetzungstätigkeit des HIERONYMUS[10]), vor allem auf ORIGENES, dessen *Genesiskommentar* vielleicht auch AMBROSIUS[11]) in *„de paradiso"*[12]), Stücke übersetzend, benutzte.[13]) HIERONYMUS hat zunächst zahlreiche *Homilien*[14]) übersetzt, wie er auch bei Anfertigung des *Epheserbriefkommentars*[15]), den dreiteiligen Kommentar des Origenes[16]) so benutzte, daß für manche Teile ein Mittelding zwischen Übersetzung und Bearbeitung zustande kam.[17]) Im wesentlichen vertrat er

---

[1]) Vgl. oben S. 317f.

[2]) Vgl. oben S. 305/6.

[3]) Vgl. oben S. 110,3.

[4]) Vgl. oben S. 250.

[5]) Vgl. oben S. 95; KIMMEL, *De Rufino Eusebii interprete,* 1838; die apologetische Rede Lucians geh. bei s. Verhör in Nicomedia, steht bei Rufin, KG 9, 6.

[6]) Vgl. oben S. 82; SCHANZ, IV 378f.

[7]) Vgl. SCHANZ ib. IV 377.

[8]) Vgl. über ihn ZÖCKLER, *Evagrius Pontikus,* 1893; zu den Übers. R.s, SCHANZ ib. 379f.

[9]) Ausg. v. GILDEMEISTER, *Sexti sentent. etc.,* 1873; im vollst. griech. Urtext von ELTER, *Gnomica* I, 1892, in syr. Übers. v. RYSSEL, ZWTh 38, 617/30; 39, 568/624; 40, 131/48. — BARDENHEWER, II, 581; HARNACK, II 190/2; OTT, *Charakter und Urspr. d. Sprüche d. Ph. Sextius,* Progr. Rottweil 1861 3; WENDLAND, ThLZ 1893, 492ff; Christ[4], 726.

[10]) Vgl. oben S. 49,2; dazu GRÜTZMACHER, *Hieronymus,* I, 181ff; II, 74ff u. a. St.

[11]) Vgl. oben S. 49,1.

[12]) Ausg. CSEL 32, 1, 265ff. — SCHANZ, IV 294f.

[13]) Vgl. HARNACK, TU 6, 3, 1890, 119f.

[14]) Zum größten Teil erhalten, vgl. SCHANZ, IV 413f.

[15]) Ausg. M. l. 26, 439/554.

[16]) Verloren, Fragmente bei Hieronymus adv. Rufin. 1, 28, M. gr. 14, 1297/8.

[17]) Vgl. ZAHN, GK 2, 2, 427 Anm. 2; anders PREUSCHEN bei HARNACK I, 375.

brauchbare Übersetzungsgrundsätze, wenn auch für ihn das Original nicht unantastbar war, indem auch er, wie Rufin, zunächst gern den Or. etwas orthodox frisierte; er entwickelte sich in der Praxis mehr und mehr zu einem wirklich glänzenden Übersetzer. In frühere Zeit, 379/81, fällt auch die Übersetzung und Fortführung von EUSEBIUS' *Chronikon*[1]), in die Zeit von 386/91 die der bedeutenden dogmatischen Schrift DIDYMUS DES BLINDEN[2]) *„über den hl. Geist"*.[3]) Bis auf ein paar Bruchstücke ist die im Gegensatz zu seinen früheren Übersetzungen und zugleich auch im Gegensatz zu der RUFINS wortgetreuere Übersetzung der Schrift des Origenes *„de principiis"* (im Jahre 398 geschrieben) verloren gegangen.[4])

Richtete sich die Übersetzungstätigkeit des HIERONYMUS und RUFIN im wesentlichen auf große Schriften, vor allem der vornizänischen Zeit, so haben wir anonyme Übersetzungen besonders kleinerer vornizänischer Schriften in großer Anzahl[5]), natürlich besonders *Briefe, Martyrien, Evangelien, Akten,* auch die übernommene *jüdische Literatur* usw. Aber die Bestimmung der näheren Entstehungsverhältnisse ist im einzelnen Falle schwierig, oft ganz unmöglich, und wenn wir auch sicher feststellen können, daß die sehr wichtige lateinische Übersetzung des Hauptwerkes des IRENAEUS *„gegen die Häresien"*[6]) nicht im Anfange des 3., sondern erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. entstanden ist, so will eine nähere Bestimmung ihrer Entstehungsverhältnisse nicht gelingen.[7])

Dafür können wir von den Zeiten des HIERONYMUS bis ins 6. Jahrh. die Übersetzungen der Schriften großer griechischer Kirchenlehrer des 4. und 5. Jahrh. genauer bestimmen. EVAGRIUS VON ANTIOCHIEN († 393) übersetzte die sehr wichtige, um 357 von ATHANASIUS geschriebene Darstellung des *Lebens des hl. Antonius*[8]) und trug dadurch wesentlich zur Verbreitung mönchischer Gedanken

---

[1]) Vgl. oben S. 99f.

[2]) Vgl. oben S. 44,1.

[3]) Ausg. M. l. 23, 101/54; vgl. oben S. 322,5.

[4]) Bruchstücke in Hieronymus' Brief 124 „ad Avitum, quid cavendum in libris *περὶ ἀρχῶν*" M. l. 22, 1059/72.

[5]) Vgl. die Aufzählung bei HARNACK I, 883f.

[6]) Vgl. oben S. 270f.

[7]) Vgl. Harnack II, 315/20; JORDAN, *Das Alter und die Herkunft der latein. Übers. des Hauptwerkes des Irenaeus* in Theol. Studien Th. Zahn gew. 1908, 133/92 (auch separat).

[8]) Vgl. oben S. 117; die lat. Übers. Acta Sanctorum Jan., II, 1643, 120/41 u. M. gr. 26, 835/976.

im Abendlande bei. ANIANUS (vielleicht der pelagianische Diakon ANNIANUS VON CELEDA[1]) scheint im Beginn des 5. Jahrh. im größeren Umfange sich der Übersetzung von Schriften des CHRYSOSTOMUS gewidmet zu haben; wir haben von ihm jedenfalls Übersetzungen von Homilien und Lobreden.[2] Für eine Diakonissin Synkletika übersetzte ein gewisser EUSTATHIUS AFER um 440 die 9 *Homilien* über das Hexaemeron des BASILIUS DES GROSSEN.[3] Als Übersetzer großen Stiles tritt uns dann der in beiden Sprachen versierte MARIUS MERCATOR[4] entgegen, der Genosse des AUGUSTIN und Gegner des Pelagianismus und Nestorianismus († nach 451), der selbst in griechischer und lateinischer Sprache geschriftstellert hat. Es war ein akutes apologetisches Interesse, wenn er Schriften von Gegnern der Häretiker übersetzte, damit diese auch dem Abendlande sofort nutzbar werden könnten. So übersetzte er noch zu Lebzeiten CYRILLS VON ALEXANDRIEN Schriften desselben gegen Nestorius[5] und solche des NESTORIUS gegen die Pelagianer[6], aber er scheute sich auch nicht, verschiedene Schriften von Häretikern, wie er selbst sagt, „wortgetreu" zu übertragen, so Schriften des NESTORIUS[7], vor allem dessen *„Gegenanathematismen"*[8] von 430, die so nur in Übersetzung der Nachwelt gerettet worden sind und dann allerlei Exzerpte aus THEODORET, THEODOR VON MOPSUESTIA, DIODOR und IBAS.[9] Er läßt auch Gegner seiner eigenen Anschauungen zu Worte kommen, damit man sich gegen ihre Lehre wappne.[10]

Etwa 100 Jahre später geht dann auf die Anregung CASSIODOR's[11] († ca. 570), eine reiche Übersetzungstätigkeit zurück.[12] Entsprechend seinen Bestrebungen, die Wissenschaft den Mönchen zugänglich zu machen, entsprechend seinen mehr konservierenden als neuschöpfenden Tendenzen, hat er verschiedene Männer zu Übersetzungen

[1]) Vgl. SCHOENEMANN, *Bibl. hist.-lit. Patrum lat.* 2, 473/80; SCHANZ 4, 436.

[2]) Ausg. M. gr. 58, 975/1058; 50, 471/514; vgl. SCHMITZ, *Monum. tachygraph.* Fasc. 2, Hannover 1883; BAUR in Revue d'hist. ecclés. 8, 1907, 249/65.

[3]) Ausg. d. Übers. M. gr. 30, 869/968. — Vgl. oben S. 192.

[4]) Vgl. oben S. 291,4.

[5]) z. B. Briefe C.s an N., M. l. 48, 801/17, 831/41.

[6]) z. B. N.s Brief an Caelestius, M. l. 48, 845/8.

[7]) z. B. 5 Predigten des Nestorius „gegen die Gottesgebärerin", M. l. 48, 753 ff.

[8]) Ausg. M. l. 48, 909/32; v. LOOFS, *Nestoriana* 211/7.

[9]) Ausg. M. l. 48, 1041/84.

[10]) Genaue Aufzählung von KRÜGER, RE[3], 12, 344; über Cyrill und Nestorius vgl. oben S. 44,3 und S. 284,7.

[11]) Vgl. oben S. 52,7.

[12]) Auf C. geht auch eine große Übers. d. Josephus zurück; vgl. unten § 76, 3.

griechischer Schriften angeregt. Einen gewissen MUTIANUS ließ er *Homilien* des CHRYSOSTOMUS zum *Hebräerbrief* übersetzen.[1]) In größerem Umfange übertrug dann DIONYSIUS EXIGUUS[2]) († ca. 540), ein Freund CASSIODOR's, zahlreiche griechische Schriften, besonders kirchenrechtlichen und dogmatischen Inhalts (u. a. GREGORS VON NYSSA Schrift *„über die Schöpfung des Menschen"*[3])), aber auch z. B. die *Lebensgeschichte des Abtes Pachomius.*[4]) Aber auch der älteren Zeit widmete man in diesem Kreise Interesse; so übersetzte ebenfalls ein Freund CASSIODOR's, BELLATOR, *Homilien* des ORIGENES[5]), und auf Anregung des CASSIODOR geht wohl auch die sehr wichtige, uns glücklicherweise erhaltene Übersetzung eines größeren Bruchstückes der *Hypotyposen* des CLEMENS VON ALEXANDRIEN zurück.[6]) Umfassend war endlich die auf Wunsch des CASSIODOR erfolgende Übersetzungstätigkeit seines Freundes und Gehilfen, EPIPHANIUS SCHOLASTIKUS[7]), der die *Kirchengeschichten* des SOKRATES, SOZOMENUS und THEODORET übertrug, die dann CASSIODOR zu seiner *Kirchengeschichte*[8]) zusammenstellte. Dann übersetzte E. neben anderem einen angeblichen *Kommentar* des DIDYMUS DES BLINDEN *zu den katholischen Briefen.*[9])

2. In das Griechische. Nachdem man die biblischen Schriften in griechischer Sprache hatte und man in der Christenheit in griechischer Sprache schriftstellerte, war das Bedürfnis, Übersetzungen ins Griechische zu verfertigen, für Jahrhunderte nicht stark; und auch selbst, als man in anderen Sprachen in der Christenheit schon schriftstellerte, blieb — das ist verständlich — der Trieb zur Übersetzung ins Griechische weit geringer als umgekehrt. Die Bedürfnisse der Korrespondenz haben gewiß zuerst zu Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Griechische geführt. Wir haben Anzeichen, daß einige Stücke CYPRIANS schon früh in das Griechische übersetzt wurden[10]) und jedenfalls vor EUSEBIUS muß TERTULLIANS

[1]) Ausg. d. Übers. M. gr. 63, 237/456; vgl. Cassiod. Inst. 1, 8; LOOSHORN, in Z. kath. Theol. 4, 1880, 788/93; RIGGENBACH in FGK 8, 1, 1907, 11.

[2]) Vgl. oben S. 358,7; seine Übers. siehe M. gr. 67, 9 ff.

[3]) Vgl. oben S. 390; d. lat. Übers. M. l. 67, 345/408.

[4]) Vgl. oben S. 119; die lat. Übers. M. l. 23, 227/72 (nach einer sekundären griech. Quelle).

[5]) Vgl. Cassiod. Inst. I, 6; vgl. auch BARDENHEWER II, 113.

[6]) Vgl. Cassiod. Inst. I, 8; über diese sog. „adumbrationes" vgl. oben S. 384 f.

[7]) Vgl. über ihn KRÜGER, RE³, 5, 421.

[8]) Ausg. M. l. 69, 879/1214; vgl. oben S. 102.

[9]) Ausg. M. gr. 39, 1749/818; krit. Ausg. v. LÜCKE, *Quaest. ac. vind.*, Progr. Gött. 1829/32. — Vgl. Cassiod. Inst. 8; oben S. 391.

[10]) Vgl. HARNACK, I, 715/6.

Apologetikus in das Griechische übersetzt worden sein.[1]) Es kamen die Tage des größeren Austausches zwischen Osten und Westen seit den Tagen Konstantins. Ein Mann wie HIERONYMUS erlebte es noch selbst, daß mehrere seiner Schriften, unter anderen *„das Leben des Hilarion"*[2]), von seinem Bekannten SOPHRONIUS[3]) ins Griechische übersetzt wurden; aber die griechische Übersetzung von *„über berühmte Männer"*[4]) entstammt der Zeit vom 6. bis 9. Jahrh.! — Nach Eusebius[5]) wurden schon von einem Schüler des BARDESANES († 222) Schriften desselben ins Griechische übertragen, und es ist doch recht bedeutsam, daß auch Schriften EPHREMS[6]) († 373) noch zu seinen Lebzeiten eine Übersetzung ins Griechische erfuhren. Wir werden uns danach die Bereicherung griechischer Literatur von außen zwar nicht als umfassend, aber doch auch nicht ganz unbedeutend vorstellen müssen.

3. In das Syrische. Wie Schriften des BARDESANES und EPHREM frühzeitig in das Griechische übersetzt wurden, so ist andererseits die griechische Literatur im weitesten Umfange (dagegen verschwinden die Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Syrische, wobei wohl das Griechische vermittelte![7]) ins Syrische übersetzt worden[8]), aber selten ist uns die Zeit, ganz selten der Name des Übersetzers überliefert worden. Unter den Übersetzern erscheint vielleicht auch der Grieche EUSEBIUS VON CAESAREA als Übersetzer der *Johannesakten* in das Syrische.[9]) Eine ganze Reihe von Übersetzungen scheinen bereits in die Blüteperiode der syrischen Literatur im 3. und 4. Jahrh. zu fallen. Eine viel weitergehende Übersetzungstätigkeit hat man dann aber im 5. und 6. Jahrh.

---

[1]) Vgl. HARNACK, ib. 513 u. ders., *Die griechische Übersetzung des Apologetikus Tertullians* in TU, Leipzig 1892, S. 1—36, (soll nach H. von JULIUS AFRICANUS sein), BARDENHEWER II, 227 f. und 355; MENDELSSOHN, Philologus 52, 556; auch HARNACK, Chron. I, 604 ff; II, 266 Anm. 2 (vor 250 entstanden).

[2]) Vgl. oben S. 118,5; die griech. Übers. wohl in einer späteren Bearbeitung bei PAPADOPOULOS KERAMEUS, *Analekta Hierosolymit.* 5, Petersburg 1898, 82—136; vgl. VAN DEN VEN, *St. Jérôme et la vie du moine Malchus*, Louvain 1901, 110 ff.

[3]) Vgl. G. KRÜGER, *Sophronius* in RE[3], 18, 529.

[4]) Vgl. oben S. 103,9; Ausg. d. griech. Textes v. GEBHARDT, TU 14, 1, 1896. — Vgl. WENTZEL, TU 13,3, 1895; SCHANZ IV, 407 f.

[5]) Eus. 4, 30, 1.

[6]) Nach Sozom. K G 3, 16; die griechische Übers. E.s in der römischen Ausgabe d. Werke E.s, in 3 Bdn. hrsg. v. ASSEMANI, 1732/46.

[7]) Vgl. HARNACK I, 716; 885 Anm. 2.

[8]) Vgl. die Zusammenstellung bei HARNACK I, 885/6 und BROCKELMANN a. oben S. 60 a. O., 40 ff.

[9]) Vgl. HARNACK I, 585.

entwickelt, wo etwa MA'NA[1]) um 425 den THEODOR VON MOPSUESTIA und dann später SERGIUS VON RESCHAINA[2]) († 536) vielerlei, unter anderen auch die Schriften des Dionysius Areopagita, übersetzten. Die Ergebnisse dieser Tätigkeit sind für uns von der größten Bedeutung, da uns oft syrisch wiedergeschenkt wird, was griechisch verloren ist.

4. In das Armenische. Durch Übersetzungen aus dem Griechischen und aus dem Syrischen ist die armenische Literatur bereichert worden. Zunächst durch Übersetzungen aus dem Syrischen, wie auch der ersten armenischen Bibelübersetzung der syrische Text zugrunde lag; vor allem EPHREM wurde übersetzt. Aber ganz in den Hintergrund gedrängt wurden diese Übersetzungen durch die beginnenden Einflüsse griechischen Geistes; so wurden im 5. Jahrh. ATHANASIUS, CYRILL VON JERUSALEM, BASILIUS DER GROSSE, die beiden GREGORE und andere übersetzt, eine reiche, immer vermehrte Übersetzungsliteratur, die wohl schon bei MESROP[3]) († 441), dem einen Begründer der armenischen Literatur beginnt, in ESNIK[4]) und anderen sich fortsetzt. Auf diese Weise ist uns erst kürzlich eine verlorene Schrift des in Lyon in Gallien schreibenden Griechen IRENAEUS in armenischer Übersetzung wiedergeschenkt worden.[5])

5. In das Koptische.[6]) Seit dem 4. Jahrh. begann eine rege Tätigkeit in der koptischen Kirche, die griechisch-christliche Literatur für sie fruchtbar zu machen. Diese Übersetzungstätigkeit war bei dem verschiedenen Charakter der beiden Sprachen freilich mit Schwierigkeiten verbunden. Abgesehen von der Bibelübersetzung wurden wohl *gnostische Stücke* zuerst übersetzt, auch einige andere Stücke der vornizänischen Literatur, ganz besonders aber die Väter der Orthodoxie des 4. und 5. Jahrh., ATHANASIUS, CHRYSOSTOMUS u. a.;

[1]) Vgl. BROCKELMANN, a. a. O. — Eine syrische Übersetzung des Johanneskommentars d. Th. v. M. ed. CHABOT, Paris 1897.

[2]) Vgl. BROCKELMANN, 42f; „doch läßt sich mit zieml. Sicherheit vermuten, daß Sergius außerdem den größten Teil der uns anonym überlieferten syrischen Übersetzungen aus dem Griechischen angefertigt hat"; BROCKELMANN 43. — Vgl. BONWETSCH, RE[3], 4, 689; WRIGHT, *A short History of Syriac lit.*, London 1894, 88/93.

[3]) Vgl. oben S. 61.

[4]) Vgl. oben S. 61.

[5]) Vgl. oben S. 315f.; diese armenische Übers. stammt nach KARAPET vielleicht von Stephanus Siuniensis (8. Jahrh.) oder von Sahak III. (um 680); zwischen 506 und 554 ist z. B. des Timotheus „Widerlegung der auf d. Synode zu Chalcedon festges. Lehre" ins Armenische übersetzt; vgl. die Ausg. v. KARAPET u ERWAND, Leipzig 1908.

[6]) Vgl. die Zusammenstellung der vornizänischen Lit. in kopt. Sprache von SCHMIDT bei HARNACK I, 918/24; vgl. STERN in Ersch. u. Grubers Encycl. 2, 39, 12/36; LEIPOLDT a. oben S. 63 a. O. S. 138 ff.

das Interesse bei diesen Übersetzungen war weniger auf das Theologisch-Spekulative gerichtet, als vor allem auf das Praktische, das Erbauliche; daher spielen in dieser Übersetzungsliteratur die den Ägyptern so recht mundgerechten *apokryphen Apostelgeschichten, Evangelien* usw. eine ganz besondere Rolle. Aber die Übersetzungen aus dem Griechischen scheinen fast alle dem 4. und der ersten Hälfte des 5. Jahrh. zu entstammen; denn mit dem Jahre 457 trat die Entfremdung der koptischen Kirche von der Reichskirche ein.

6. In das Äthiopische. Eine erhebliche Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen in das Äthiopische brachten die Anfangszeiten der äthiopischen Kirche 400—700 vor allem durch das von Ägypten her erfolgende Eindringen des Mönchtums.[1])

Übersetzungen nichtbiblischer Schriften in das Gotische haben wir nicht; es sei denn, daß die erhaltenen Stückchen der *Skeireins*[2]) Übersetzungen entstammen. Weitere Übersetzungen in andere Sprachen, z. B. in das Altslavische[3]), haben erheblichen Wert für die Überlieferung und Überlieferungsgeschichte altchristlicher Schriften, liegen aber als Literaturwerke schon in der mittelalterlichen Epoche.

§ 76. Übernommene und bearbeitete fremde Literatur.

1. Christentum und außerchristliche Literatur. Für die Christen der ersten Jahrhunderte ist die ganze vorhandene antike Literatur, soweit man sie sprachlich verstand, von vornherein weder bekannt, noch zugänglich, noch genehm gewesen. Das Verhältnis der Christen zu außerchristlichen Werken hat auch seine Geschichte, die zusammenhängt mit dem Eindringen des Christentums in die gebildeten Schichten, mit der Kulturgeschichte des Christentums, mit der Dogmengeschichte, mit seiner Stellung zur Philosophie usw. Das Christentum ist hier fortgeschritten von einer Ablehnung alles dessen, was nicht als „heiliges Buch" galt, zu einer freundlicheren Stellung zu nichtchristlichen Schriften als solchen, die Samenkörner des christlichen Wortes in sich enthielten, bis zu einer weitgehenden Anerkennung der antiken Literatur, soweit sie nicht direkt dem Geiste des Christentums widersprach, ganz besonders z. B. der Schriften des Aristoteles. Schwer soll es schon unter Julian (361/3) nach dessen Absicht das Christentum treffen, daß ihm die Auslegung antiker Autoren entzogen wird, und so finden wir am Ende dieser Epoche etwa einen

[1]) Vgl. Littmann a. oben S. 63 a. O. 223 ff.
[2]) Vgl. oben S. 64.
[3]) Vgl. Bonwetsch bei Harnack I, 886/917.

Mann wie BOETHIUS[1]), den allgemein gebildeten christlichen Staatsmann im Dienste des Theodorich, der eine kommentatorische Tätigkeit zu Schriften des ARISTOTELES, ja des PORPHYRIUS[2]) entfaltete, Übersetzungen logischer Schriften des ARISTOTELES verfertigte und so von bedeutendem Einflusse auf die Beschäftigung des Mittelalters mit jenen antiken Autoren wurde. Man könnte eine sehr interessante Geschichte der Lesung, Benutzung, Wertung und Übersetzung außerchristlicher Autoren durch das Christentum der ersten sechs Jahrhunderte schreiben, die dann auch wieder ein Beitrag zu den literarischen Einflüssen außerchristlicher Literatur auf das Christentum sein würde.[3])

2. Direkte Übernahme. Aber das Christentum ist weitergegangen, indem es gewisse Stücke außerchristlicher Literatur direkt usurpierte und gleichsam für christliches Literaturgut erklärte, teilweise durch bloße Eigentumserklärung, teilweise durch geringere oder stärkere Bearbeitung, teilweise durch christliche Fortsetzung und Umbildung der vorhandenen Formen; bei den letzteren ist dann der Übergang zum selbständigen christlichen Literaturwerke zum Teil schon leise vollzogen. Zweierlei ist nun dabei charakteristisch, nämlich 1., daß die Übernahme fremden Gutes sich fast ausnahmslos auf Literatur bezog, die irgendwie die Tendenz in sich trug, „heiliges Buch" zu werden und damit hängt das zweite zusammen, daß nämlich heidnische Literatur wenig, ganz überwiegend jüdische Literatur übernommen wurde. Das A. T. brauchte nicht „übernommen" zu werden, es war heiliges Buch, trotz der durch MARCION u. a. erfolgenden Bestreitung, aber die zahllosen jüdischen Aggregate der vorchristlichen und der ersten christlichen Zeit haben zum großen Teil ihren Weg in die christliche Literatur gefunden. So unsere heutigen Apokryphen, wie die *Maccabaerbücher*[4]), JESUS SIRACH[5]) usw., aber auch andere, wie das um das Jahr 90 n. Chr. entstandene *4. Esrabuch*[6]),

---

[1]) Vgl. oben S. 52,6.

[2]) Vgl. die Ausgabe v. BRANDT „In Isagogen Porphyrii Commenta" im CSEL 48, Boeth. op. I, 1906.

[3]) Vgl. HARNACK I, 876/80: *Heidnische Dichter und Philosophen bei christlichen Schriftstellern.*

[4]) 1. Macc. ursprüngl. hebräisch, griech. Text in Septuagintaausg. (oben S. 28,2), 105/63 v. Chr. verfaßt; 2. Macc., griech. geschrieben, Ausg. in d. LXX, vor 70 n. Chr. geschrieben, beide deutsch bei KAUTZSCH, *Apokryphen* (oben S. 29,1).

[5]) Ursprünglich hebräisch, Ausg. d hebräischen Stückes z. B. v. STARCK, 1903, v. SMEND, 1906, griechisch bei LXX, deutsch bei KAUTZSCH; ca. 200/168 v. Chr. verfaßt, 130 v. Chr. ins Griech. übersetzt.

[6]) Vgl. oben S. 174,4.

besonders Apokalypsen, Psalmen, Gebete, aber auch historische und erzählende Literatur, wie das *„Buch der Jubiläen“*[1]) (1. Jahrh. n. Chr.), der *Aristeasbrief*[2]) und dann weiter die Werke des PHILO[3]) und JOSEPHUS[4]), welche z. B. im christlichen Schriftstellerkatalog des HIERONYMUS[5]) erscheinen. Man nahm diese Bücher doch als mehr oder weniger vom christlichen Geiste diktiert an und vollzog so ihre Übernahme als von Schriften, die sich irgendwie dem Kanon nähern. So erklärt es sich auch hinreichend, daß entscheidende Einflüsse auf die christliche Literatur von da aus nur wenige ausgehen (Psalmen und Hymnen, Fortführung von Apokalypsen usw.); man übernahm sie als heilige Bücher, aber die Formen der christlichen Literatur gingen doch andere Wege; aber etwa PHILO hat auf die Geschichte des christlichen Kommentars gewirkt![6]). Wenn aber Heidnisches übernommen wurde, so waren es eben mystische Schriften, wie die des HERMES TRISMEGISTOS, der POIMANDER[7]) usw., ebenso wie dann später die Weissagungen des VERGIL[8]) zu christlichen Weissagungen gestempelt wurden und schon im 2. Jahrh. von den Gnostikern HOMER als Prophet der Gnosis in Anspruch genommen wurde.[9])

3. Überarbeitung. Beide, heidnische z. B. die pythagoreischen *Sextussprüche*[10]) u. a.) wie auch jüdische Schriften hat man ohne weiteres christlich überarbeitet, wo man das Bedürfnis dafür empfand. Charakteristisch ist etwa die christliche Überarbeitung, welche die ursprünglich jüdische Schrift *„Die Testamente der zwölf Patriarchen“*[11]) unzweifelhaft schon vor 180 erlitten hat, oder die leisere Korrektur der jüdischen *Esraapokalypse* (4. Esra)[12]), wo z. B. im lateinischen Text zum Worte „Christus“ von christlicher Hand der Name „Jesus“ hin-

[1]) Ursprüngl. hebräisch; äthiopisch, teilweise lateinisch erhalten, Ausg. d. äth. Textes v. CHARLES in Anecd. Oxon. Sem. Ser. 8, 1895, lateinisch v. RÖNSCH, 1874, deutsch bei KAUTZSCH. — BEER, RE³, 16, 257/60.

[2]) Vgl. oben S. 126,1.

[3]) Vgl. oben S. 29,3.

[4]) Vgl. oben S. 29,4.

[5]) Hieronymus 11 u. 13; vgl. auch 14.

[6]) Vgl. oben S. 376 ff.

[7]) Vgl. oben S. 173,1.

[8]) Vgl. die Vergil- und Homercentonen, z. B. der Proba, unten § 87,6; vgl. v. DOBSCHÜTZ, *Sortes Apostolorum* RE³, 18, 537/9.

[9]) Vgl. Iren. adv. haer. 4, 33, 3, STIEREN, op. Ir. 667.

[10]) Vgl. oben S. 438.

[11]) Text griechisch v. SINKER, 1869 und 1879, armenisch gedr. von den Mechitaristen 1896, deutsch bei KAUTZSCH. — Grundschrift wohl vor 100 nach Chr. entstanden; vgl. PREUSCHEN, ZNTW 1, 106/40; BOUSSET, ib. 141/75, 187/209; BEER, RE³, 16, 253,6.

[12]) Vgl. oben S. 174,4.

zugefügt wurde, oder weiter die christlichen Einfügungen, welche wir in der *„Archäologie“* [1]) und in der *„Geschichte des jüdischen Krieges“* [2]) von JOSEPHUS [3]) finden. Und wie man nicht bloß überarbeitete, sondern auch das vorhandene fremde Gut in ähnlichen Formen, aber im christlichen Geiste fortsetzte, das zeigen besonders deutlich die christlichen *Sibyllinen.* [4])

Vgl. HARNACK, I 845/65; BARDENHEWER, II 642/48, *jüdische und heidnische Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind.* Zu den jüdischen Apokryphen und Pseudepigraphen, vgl. SELLIN, *Einleitung in das Alte Testament,* Leipzig 1910, S. 133/9; STRACK, *Einl.,* 1898[5]; BEER, RE[3] 16, 229ff u. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes,* 3, 1909[4].

XIII. Kapitel. Die Sentenz.

§ 77.

Die jüdisch-hellenistische Spruchweisheit hatte etwa in den Sentenzensammlungen des Jesus Sirach aus dem zweiten vorchristlichen Jahrh. einen eigenartigen Niederschlag gefunden, wie es scheint nicht ohne Einfluß der entsprechenden älteren griechischen Literatur. Daß Jesu Redeweise sich stark der Sentenz bedient hat, scheint sicher, wenn auch die Ketten von Sentenzen, die wir in den Evangelien finden, wohl im einzelnen als die Quintessenz und die Goldkörner aus längeren Reden Jesu erscheinen. So würden Sentenzensammlungen, wie wir sie z. B. in der Bergpredigt finden, auf das literarische Konto der zusammenstellenden Überlieferung oder der Evangelisten kommen. Soviel ich sehe, hat man diese Literaturgattung in der älteren Christen-

[1]) Die berühmte Stelle des Josephus, Antiquit. 18, 3, 3 ist unecht; vgl. z. B. SCHÜRER, I[3] 544.

[2]) In der slavischen Übersetzung der Geschichte d. jüdischen Krieges finden sich ähnliche Eintragungen, wie in d. Antiquitates von christl. Hand, vgl. BERENDTS, TU 29, 4, 1906; die Zusätze stammen aber nicht von Josephus selbst, sondern von einem Christen etwa um 200; vgl. jetzt FREY, *Der slavische Josephusbericht etc.,* 1909.

[3]) In der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts bearbeitete ein unbekannter Christ (wohl nicht Ambrosius!?) die *Geschichte des jüdischen Krieges* des JOSEPHUS lateinisch, eine Bearbeitung, die unter dem (aus Josephus verballhornten) Namen des EGESIPPUS geht; Ausg. v. WEBER u. CAESAR, Marburg 1864. — Vgl. KLEBS, Das lateinische Geschichtswerk über den jüdischen Krieg, Festschrift für L. Friedländer, 1895, S. 210/41; LANDGRAF, Archiv f. lat. Lexikogr. 12, 465ff; WEYMAN ib. 1905, 41/61; SCHANZ IV, 100/3; USSANI in Studi italiani di Filol. class. 14, 1906, 245/361; damit hat nichts zu tun die wörtliche Übers. von de bello Iudaico (Ausg. Basel 1524), die man gewöhnlich dem Rufin zuschreibt, sie geht auf Anregung Cassidors zurück; vgl. SCHANZ, IV, 381; SCHÜRER, RE[3] 9, 384f (Gesamtausg. dieser sich auf fast alle Schriften d. Jos. erstreckenden Übers. begonnen von BOYSEN im CSEL 37, 1898.

[4]) Vgl. unten § 85, 1.

heit nicht sonderlich gepflegt.[1]) Man hatte die Schrift und faßte sie mehr und mehr als Sentenzensammlung auf. Man ging also hier ganz andere Wege, als die gleichzeitige jüdische Literatur, welche sich in Sentenzensammlungen nicht genug tun konnte. Aus späterer Zeit haben wir unter dem Namen des NILUS[2]) († um 430) zwei ganz eigenartige ethisch-asketische Sentenzensammlungen, die in ihrer Form stark an jene jüdisch-hellenistische Spruchweisheit, in ihrem Inhalt doch wieder stark an die Sentenzen griechischer Philosophie erinnern; es ist eine knappe Form, um das moralisch-asketische Leben der Mönche zu beeinflussen.[3])

TIRO PROSPER[4]) († nach 455, der eifrige Schüler Augustins, veranstaltete um 450 eine Sammlung von 392 Sentenzen aus Augustins Werken[5]) und brachte 106 davon noch in die Form von epigrammatischen Distichen[6]), eine unbedeutende prosaische Reimerei, die aber im Mittelalter kraft ihres didaktischen Inhalts sich einer weiten Verbreitung erfreute.

XIV. Kapitel. Inschriften.

§ 78.

1. Die Inschrift als Quelle.[7]) An Kirchen, Kirchhöfen, Gräbern, Sarkophagen usw. haben Christen des Altertums poetische und prosaische Inschriften angebracht. Durch die neuere Forschung und Herausgebertätigkeit sind wir in den Stand gesetzt, einen recht erheblichen Teil dieser *altchristlichen Inschriften*, d. h. also Inschriften, die von den Christen der ersten sechs Jahrhunderte verfaßt waren und in Beziehung zur christlichen Religion standen, zu kennen, zum

[1]) Man übernahm und überarbeitete etwa um 210 die pythagoreischen Sextussprüche, die moralische Sentenzen enthielten; Origenes erwähnt sie bereits, Rufin übersetzte sie; vgl. oben S. 438 u. S. 446.

[2]) Vgl. oben S. 337,1.

[3]) Ausg. M. gr. 79, 1239/62; vgl. Zöckler, RE[3] 14, 89/92.

[4]) Vgl. oben S. 51,9.

[5]) Ausg. „Sententiar. ex. oper. Aug.", Ausg. M. gr. 51, 427/96.

[6]) „Epigramm. ex sent. Aug. liber", ib. 497/532.

[7]) Einen hübschen ersten Einblick gewähren verschiedene Hefte von LIETZMANNS kleinen Texten: Nr. 57 „Altitalische Inschriften" hrsg. v. JACOBSOHN, 1910 (0,80 M.); Nr. 56 „Pompejanische Wandinschriften", hrsg. v. DIEHL, 1910 (1,80 M.); „Vulgärlatein. Inschriften", hrsg. v. DIEHL, 1910 (4,50 M.); dazu die unten angegebenen Hefte christlicher Inschriften; ein corpus aller christlichen Inschriften bis ca. 600 n. Chr. wird angekündigt; es soll ersch. in LIETZMANNS Sammlung Heft 68, FR. RICHTER, *Latein. Sakralinschriften*, 1911.

Teil in Ausgaben verhältnismäßig bequem zur Hand zu haben, wenn auch für ihre zeitliche und sonstige nähere Bestimmung noch viel zu tun ist. Nun ist natürlich klar, welche große Bedeutung diese Inschriften als Quelle der Kirchengeschichte, der Dogmengeschichte, der Literaturgeschichte (es sei hier erinnert an die uns erhaltene, wohl kurz nach 235 errichtete Marmorstatue des römischen Gegenbischofs HIPPOLYT, die als Inschrift eine Reihe seiner Schriften und seinen Osterzyklus trägt)[1]), der Geschichte des Kultus, der Geschichte der Sprache und besonderer christlicher Wendungen und Ausdrücke hat. So wird man in einer altchristlichen Quellenkunde diese Inschriften nicht vergessen dürfen.

2. Sind Inschriften „Literatur"? Allein der Quellencharakter steht für uns ja hier gar nicht in Frage, sondern die Entwicklungsgeschichte der Literatur. Gehören Inschriften überhaupt zur Literatur? BARDENHEWER[2]) scheint es bestreiten zu wollen: „Man versteht ja aber auch allgemein unter Literatur einen Inbegriff von Schriftwerken im Unterschiede von Inschriften". Aber da fragt sich doch eben, ob ein richtiger Begriff der Literatur diesem Sprachgebrauch zugrunde liegt. Wenn wir aber den Begriff der Literatur richtig meinen dahin bestimmt zu haben, daß es sich um veröffentlichte Schriftwerke handelt, die selbständige Geistesprodukte darstellen, so ist bei sehr vielen Inschriften sowohl das Moment des Veröffentlichtseins an einer allgemein zugänglichen Stelle, wie das der selbständigen geistigen Produktion gegeben.[3]) Hier trifft also durchaus der Charakter der Literatur für die Inschriften zu. Wenn also der Papst DAMASUS I.[4]) (366/84) in, wie es scheint, recht erheblichem Umfange poetische Inschriften für Gräber, Kirchen usw. herstellte, von denen wir eine Reihe besitzen, so ist nicht einzusehen, wie diese Epigramme[5]) außerhalb des Rahmens einer Geschichte der Literatur fallen könnten. Vielleicht kann man direkt von einem eigenartigen, literarischen Charakter von Inschriften reden, die in der Prägnanz des Ausdruckes, der durch das Material gefordert wird, auch zum Teil in der Gehobenheit der Sprache usw. liegt.

Von da aus aber ergibt es sich, daß auch für die christliche Inschriftenliteratur durchaus das anwendbar wäre, was wir unter einer

---

[1]) Vgl. oben S. 46,2.

[2]) I, 20, Anm. 1.

[3]) Damit fallen natürlich Inschriften in Form von Bibelsprüchen, Zitaten usw. außerhalb dieses Gesichtskreises.

[4]) Vgl. oben S. 51,1.

[5]) Vgl. über sie unten § 87,4.

Literaturgeschichte verstehen, nämlich die Verfolgung des Entwicklungsganges dieser Inschriftenliteratur. Aber ehe wir nicht wesentlich weiter sind mit der Herausgabe, Zeitbestimmung usw. der vorhandenen christlichen Inschriften, ist an eine Schilderung dieses Entwicklungsganges nicht zu denken.

3. Entstehung und Charakter christlicher Inschriften. Ein paar Andeutungen müssen daher hier genügen. Wie entstanden „christliche" Inschriften? Christliche und antike Epigraphik sind zwar quellenmäßig geschieden und zu scheiden, literaturgeschichtlich aber im Grunde eine Einheit. Denn wenn irgendwo sich zäh die Sitte erhält, so in den Inschriften. Es ist doch eigentümlich, daß wir das „D. M." auf christlichen Grabdenkmälern finden, das das Grab ursprünglich dem Dii Manes weihte. Und es wird immer merkwürdig bleiben, daß die These eifrig vertreten wurde, daß die berühmte (wohl um 200 geschriebene), aus 22 Versen bestehende *„Abercius-inschrift"*[1]), die griechische Inschrift auf dem Grabmal eines Abercius von Hierapolis in Phrygien, die man für christlich gehalten hatte, die Inschrift auf dem Grabdenkmal eines heidnischen Kybelepriesters gewesen sei, und auch heutzutage schwankt man noch zwischen dem christlichen, dem heidnischen und dem heidnisch-christlichen Charakter dieser Inschrift. Christliche Inschriften sind literarhistorisch die Fortsetzung antiker Inschriften und tragen deren Charakter und Form in hohem Maße an sich. Wir haben besonders aus der späteren Zeit zahlreiche Inschriften, die ohne weiteres sich durch ihren Inhalt als „christlich" erwiesen, aber auch andere, bei denen erst die zugefügten Embleme usw. den „christlichen" Charakter erweisen. So würde ich doch nur mit der größten Vorsicht von einer literarhistorischen Geschiedenheit der christlichen Epigraphik von der antiken reden und es würde sich vor allem die eine, für mich ungelöste Frage stellen: Läßt sich in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Inschriften eine Kurve verfolgen, die gegenüber der gleichzeitigen antiken sich als selbständig erweist? Löst sich doch eigentlich die christliche Epigraphik rasch von der antiken ab und worin bestand das eigentümliche Weiterwirken einmal begonnener christlicher Formen? Wir haben prosaische und poetische Inschriften, von denen die prosaischen weitaus überwiegen. Wir haben grie-

[1]) Jetzt im Museum des Lateran; Reproduktion von De Waal in Röm. Quartalschr. 1894, Tafel 6. — Vgl. Zahn, FGK 5, 57/99; G. Ficker, S. Ber. Berl. Ak. 1895, 87/112 (Avercius Kybelepriester); V. Schultze, ThLBl 1894, Nr. 18, 19, 30; Harnack, TU 12, 4b, 1/28, 1895; Th. Zahn, *Avercius von Hierapolis* in RE³ 2, 315/7; Harnack, Chron. II, 183f; die Inschrift steht auch bei Rauschen, Flor. 3, 1905.

chische und lateinische Inschriften, aber auch in anderen Sprachen, besonders koptische, für die aber noch viel geschehen muß. Tragen diese im wesentlichen ihr eigenes Gepräge? Und inwiefern? Sehr wichtig ist, daß uns diese Inschriften im allgemeinen weniger in die Sphäre der Gebildeten und Gelehrten führen, wie die große Masse der altchristlichen Literatur, sondern mehr in das Leben der breiten Masse. Freilich, wenn DAMASUS Epigramme schreibt, dann steht er im großen Strom der Geschichte der poetisch-epigrammatischen Literatur, in die er und manche seiner Nachfolger mehr oder weniger in stilistischer oder metrischer Feinheit bezw. dem Versuch zu solchen Feinheiten sich versucht haben. Diese Epigramme gehören zur Geschichte der christlichen Poesie. Aber daneben bleiben so und so viele prosaische Inschriften, die man zur christlichen „Kleinliteratur" rechnen muß, die von Leuten aus dem Volke stammt und infolgedessen an dem großen Strome literarischer Entwicklung weit weniger Anteil nimmt. Eine Entwicklungsgeschichte der sprachlichen Mittel, des Wortschatzes, des Gedankenausdrucks in dieser Volksliteratur wäre ein großes Ziel, und es wäre dabei stark zu berücksichtigen, daß diese Volksliteratur in den Inschriften von provinziellen und örtlichen Einflüssen wesentlich stärker noch abhängig ist als die große Literatur, auch daß gerade hier stereotype Formen sich ausbildeten, die diesen Inschriften stereotype Ähnlichkeiten gaben. Denn auch das andere Element ist in dieser Kleinliteratur zu beachten, nämlich daß das harte widerstrebende Material von Stein und Marmor auch oft in der Steifheit und Gezwungenheit des Ausdrucks sein Gegenbild findet.

Vgl. zur ersten Einführung auch in die Literatur etwa: NIK. MÜLLER, *„Christliche Inschriften"* in RE³, 9, 167/83; MONCEAUX, *Enquête sur l'épigraphie chrét. d'Afrique*, Paris 1907; DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1908, S. 6ff; als Proben: DIEHL, *Altlateinische Inschriften*, Bonn 1909 (Lietzm. kl. Texte 38/40), 1,80 M.; derselbe, *Lateinische christliche Inschriften*, Bonn 1908 (ib. 26/28), 1,20 M.: bietet 229 christliche und 25 jüdische prosaische Inschriften aus der Zeit bis 600; GRÉGOIRE, *Griechische christl. Inschriften* in LIETZMANNS kl. Texten angekündigt. — DE ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, Bd. I und II, 1, Rom 1861/88. Ähnliche Sammlungen für Gallien von LE BLANT, 3 Bde., 1856/65/92; für Spanien HÜBNER, 1871; für Britannien derselbe 1876; für die Rheinlande F. X. KRAUS, 2 Bde., 1890/4; die umfassendsten Sammlungen sind das corpus inscriptionum graecarum und das c. i. latinarum; doch über sie hinaus wird stets neues Material hinzugefügt.

Die Poesie.

§ 79. Allgemeines.

1. Prosa und Poesie. Eine Definition beider, die sie voneinander scheidet und doch der Wirklichkeit in Vergangenheit und Gegenwart gerecht wird, kenne ich nicht. Und doch ist es notwendig, auch für die christliche Literatur beide voneinander zu scheiden, da, wenn auch einzelne Schriftsteller sich beider bedient haben, doch die Entwicklungslinien ihrer Formen nicht immer, aber zum Teil gesondert erscheinen. Es gibt freilich versifizierte Prosa, wie z. B. in Verse gebrachte Apologien, deren Formgeschichte auf der Linie der Apologie steht und doch auch durch die metrische Poesie beeinflußt erscheint. So erscheint freilich eine prinzipielle absolute Unterscheidung nicht gerechtfertigt und nicht wünschenswert.[1])

Der Gegensatz von gebundener und ungebundener Rede umschreibt vielleicht noch am ersten, was gemeint ist. Doch muß man sich dabei vergegenwärtigen, daß in der Antike die Prosa als ungebundene Rede zum Teil wesentlich gebundener erscheint als unsere Prosa, daß es in der Antike, unter dem Einfluße der Rhetorik eine Kunstprosa gegeben hat, die schließlich nicht einmal darauf verzichtete, die uns als konstitutiv erscheinenden Elemente der Poesie, nämlich den Rhythmus, freilich in einer von der Poesie prinzipiell abweichenden Form anzuwenden. Andererseits faßt man den Begriff der Poesie zu eng, wenn man nur die durch das Versmaß in Länge und Betonung gebundene Rede darunter begreift. Diese Unterscheidung trifft für die griechische Literatur wohl im allgemeinen zu, aber es scheint z. B. trotz der neueren Forschungen über die hebräische Metrik doch sicher, daß das Versmaß jedenfalls nicht das konstitutive Element der hebräischen Poesie ist. Eher könnte man ganz allgemein in einem Rhythmus das Merkmal der Poesie sehen, Rhythmus aber im weitesten Sinne nach Goethes

[1]) Vgl. darüber NORDEN in E A W. I 586; ich habe daher oben des öfteren in der Prosa (bei Brief, Apologie usw.) auf die Poesie hinübergegriffen.

Wort: „Wer teilt die immer gleiche Reihe belebend ab, daß sie sich rhythmisch regt".

Nun hat jedenfalls das Christentum nicht eine in der Form neuartige Poesie geschaffen; seine Dichter schlossen sich vielmehr an das an, was man damals Gedicht, Hymnus, Psalm, Ode, Epos nannte; gerade in der Poesie trat das Christentum in das Erbe einer Vergangenheit ein, in Formen, denen es neuen Inhalt gab. Die Poesie kann die Form sein, die gerade den innersten Gedanken und Gefühlen des Menschen den adäquaten Ausdruck gibt; so kann auch die religiöse Lyrik dem innersten religiösen Leben vielleicht den besten Ausdruck geben. Wir können es daher verstehen, daß die religiösen Lieder des Christentums schon in der alten Kirche, auch literargeschichtlich betrachtet, uns zum Teil auf eine hohe Stufe führen und zu einer gewissen literarischen Selbständigkeit gelangt erscheinen. Aber sehen wir von dem Kirchenliede ab, so ist gerade bei der „christlichen" Poesie seit den Zeiten des Kommodian bis in unsere Tage immer die Gefahr vorhanden gewesen, daß Form und Inhalt nicht zu einer Einheit zusammengeschlossen werden, daß entweder Kunst und Künstelei nicht der einfachen religiösen Innigkeit entsprechen oder aber Kunst und Poesie unter der Dogmatik und Theologie verloren gehen. Zwischen beiden Klippen der gekünstelten Poesie und der versifizierten Prosa ist die christliche Poesie nicht immer glücklich hindurchgekommen und es hat schließlich nur wenige gegeben, die in der alten Kirche des Prädikat echter Dichter verdienten.

Vgl. W. Caspari, *Die literargeschichtliche Stellung der ersten christlichen Dichter* in NKZ 1905, 241ff; 397ff; 447ff. — Eine Zusammenstellung der Notizen über altchristliche Dichter der vornizänischen Zeit findet sich bei Harnack I, 795/7; es ist auffällig, wie viel Notizen über Poesie und wie wenig poetische Texte wir besonders aus der älteren Zeit haben; es ist gerade hier unendlich viel untergegangen.

2. Die hebräische und die antike Poesie. Wie die älteste christliche Literatur überhaupt, so wird auch die älteste christliche Poesie unmittelbar praktisch erbaulichen, vor allem gottesdienstlichen Bedürfnissen entstammen. Von da aus liegt die erste Anknüpfung der Poesie an die synagogale bezw. hebräische Poesie und an deren musikalische Beigaben sehr nahe. Diese Einflüsse aber beschränken sich im wesentlichen auf das Kirchenlied, freilich das wichtigste Element der christlichen Poesie, dagegen liegt fast alles andere auf der Entwicklungslinie der griechisch-römischen Poesie.

Es ist doch eine weitverzweigte Poesie, die uns bei Betrachtung des alten Testaments und der jüdischen Literatur entgegentritt.

Individuelle, nationale[1]), religiöse Lyrik, Epos und Drama, epische und didaktische Poesie, Sprüche und Lied, Rätsel und Fabel treten uns entgegen und auch die prophetische Literatur nimmt poetisches Gepräge an. Daß Elemente wie der Parallelismus der Glieder in seinen verschiedenen und mannigfach variierten Arten, dann etwa Akrosticha u. dergl. Ausdrucksformen dieser Poesie sind, ist sicher, aber wieweit das Metrum dabei eine Rolle spielt, ist zurzeit noch strittig. Aber die Richtigkeit der neuen Metrentheorie anerkannt, so bleibt das doch sicher bestehen, daß das Metrum in der Poesie bei den Hebräern nicht die Rolle spielt, wie bei den Griechen. Damit tritt das rhythmisch-musikalische Element in der hebräischen Poesie anders auf als bei den Griechen; das Poetische liegt mehr im Inhalt als im Klang, mehr in Gedanken und dessen Wendung als in der Form.

F. Buhl, *Dichtkunst bei den Israeliten* in RE³, 4, 626/38; E. König, *Die Poesie des alten Testaments;* Leipzig 1908; für das Metrum vgl. jetzt besonders W. Rothstein, *Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung*, Leipzig 1909.

Für die große Masse der christlichen Poesie, vor allem der späteren Zeit, ist aber von einem viel bedeutenderen Einflusse die griechische und lateinische Poesie; ja man kann sagen, die christliche Poesie ordnet als Kunst sich noch mehr als andere Zweige der christlichen Literatur in den allgemeinen Entwicklungsgang der ausgehenden antiken Literatur ein, indem sie deren Formen nur auf ihr Objekt anwendet. Dabei ist zu beachten, daß die Anfänge christlicher Literatur in die Hauptzeit der antiken Prosa fallen, vor allem in die Hauptzeit der griechischen Prosa, so daß erst im 4. und 5. Jahrh. sowohl auf dem griechischen wie auf dem lateinischen Gebiete die eigentliche Hauptzeit christlicher Poesie beginnt. Da haben dann Christen im Geschmacke ihrer Zeit und in deren Formen griechisch und lateinisch gedichtet, oft mit der bewußten Absicht, an die Stelle heidnischer Poesie Poesien mit christlichem Inhalt zu setzen.

Ernst Bickel, *Antike Metrik* in Einl. in die Altertumswiss., 1910, I, 231/68; Erich Bethe, *Die griechische Poesie*, ib. 275/328; Norden, *Die lateinische Poesie*, ib. 458ff, 471ff, 495ff, 515ff, 527ff. Eine Gesamtgeschichte der christl. Poesie fehlt; vgl. die Handbücher der christl. Lit. und M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh.*, Stuttgart 1891, 518 Seiten.

[1]) Vgl. Gunkel, *Profane Dichtung im AT* in RGG II, 1909, 47/59.

I. Kapitel. Das religiöse und kirchliche Lied.

§ 80. Die ersten Anfänge religiöser Lieder des Christentums.

Wenn wir irgend etwas Genaueres über die Stellung und Art des Gesanges in der jüdischen Synagoge zur Zeit Christi[1]) wüßten, so würden wir uns bei dem fast völligen Mangel an Texten religiöser christlicher Lieder aus den ältesten Zeiten, aus Analogieschlüssen wohl schon eher ein Bild von dem Boden machen können, auf dem das religiöse Lied des Christentums erwachsen ist. Denn, daß das Christentum hier nicht das Lied wie bei anderen Literaturformen als gegebene Form aufgriff und dann christlich fortbildete, sondern daß älteste christliche Lieder hervorgerufen wurden durch die praktischen, speziell gottesdienstlichen Bedürfnissen der Gemeinde, dürfte nicht zu bestreiten sein. Das älteste Christentum konnte auch hier nicht, wie anderswo, bewußt literaturbildend sein, aber es ist verständlich, daß im Anschluß an die gegebenen gottesdienstlichen Gesänge oder poetischen Formen der Synagoge sich Lieder bildeten, die den Lobpreis Gottes nun mit dem Lobpreis seines Gesalbten vereinigten. Daß man schon in den ältesten Gemeinden sang, Lieder zum Lobpreis Gottes und Christi, das weiß man, aber was man sang, welche Texte den Gesängen zugrunde lagen, darüber hatten wir jedenfalls bis vor kurzem nicht viel mehr als Vermutungen. Die bekannten parallelen Stellen im Epheserbrief, (5, 19) und Colosserbrief (3, 16) reden von „Psalmen, Hymnen und geistlichen Oden", ohne daß wir daraus die Berechtigung entnehmen dürfen, von drei scharf gesonderten Formen urchristlicher Lieder zu reden.[2]) Welches die Texte dieser Lieder gewesen sind, ist ebenso

[1]) Vgl. Franz Leitner, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum*, Freiburg 1906, 283 S. Überhaupt wird bei der Geschichte des Kirchenliedes als literarischen Textes auch immer die Geschichte des Kirchengesanges, die freilich für die ersten Jahrhunderte ziemlich im Dunkel liegt, zu berücksichtigen sein, weil die Entwicklungslinien sich gegenseitig beeinflussen. Vgl. dafür bes. Zahn, NKZ 1896, 109/18; W. Caspari, *Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum* in ZKG 1905, 317ff, 425ff; 1906, 52ff; 1908, 123ff, 251ff, 441ff. — Vgl. zum folgenden vor allem G. Rietschel, *Das Kirchenlied in der alten Kirche*, RE³, 10, 399—409; H. A. Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, 5 Bde., Leipzig 1841/56, teilweise in 2. Aufl.

[2]) Unsere Kenntnis reicht auch für die spätere Zeit noch nicht dazu, um Psalmen, Hymnen und Oden literargeschichtlich ganz genau voneinander zu scheiden und als besondere Formen zu betrachten. — Warum ist uns gerade von den geistlichen Liedern so sehr viel verloren gegangen?

schwer zu sagen. Man hat Anlaß, daran zu denken, daß nicht bloß das alttestamentlich-jüdische Vorbild, sondern die alttestamentlich-jüdischen Texte selbst dabei eine Rolle gespielt haben; man wird wohl nicht fehl gehen, wenn man vor allem an leise oder stärkere Weiterbildungen israelitisch-jüdischer Texte denkt. Aber haben solche Lieder wirklich einmal literarischen Niederschlag gefunden? Gewiß nicht alle! Denn die Bemerkung über den „Psalm" in 1. Cor. 14, 26 läßt durchaus an Improvisationen denken. Andererseits haben wir doch bereits in der urchristlichen Literatur eine Reihe religiöser Lieder. Der schöne hymnenartige Lobpreis Christi in 1. Tim. 3, 15 mag aus solchen Improvisationen hervorgewachsen sein. Hier erscheint die Formengebung keineswegs alttestamentlich.[1])

Dagegen an allen andern Stellen, wo solche Lieder im N. T. vorkommen, erscheint die formale und inhaltliche Anknüpfung an die alttestamentliche Poesie ganz deutlich, im Lobgesang der Maria (oder Elisabeth, Luk. 1, 46 ff), des Zacharias (ib. 68 ff), des Simeon (ib. 2, 29/32) und in den Liedern der Apokalypse (4, 11; 5, 9/13; 11, 17 f; 15, 3 f). Man hat vom jüdischen Charakter dieser Gesänge nach Form und Inhalt geredet, z. B. im Lobgesang des Zacharias einfach einen jüdischen Psalm gesehen und es wäre in der Tat nicht einzusehen, wie Zacharias vor der Geburt Christi gerade einen christlichen Psalm gedichtet haben soll. Und daß ein späterer christlicher Einfluß bei der literarischen Fixierung auf Form und Inhalt gewirkt hat, ist nicht zu erkennen. Wenn der Sänger der Apokalypse (in 5, 9) aber etwa ein Lied auf das geschlachtete Lamm bietet und als „neues Lied" einführt, so wird die Neuheit wohl nur auf den christlich bestimmten Inhalt bezogen werden können, der tatsächlich hier am stärksten von all diesen Liedern hervortritt. In den Formen des Judentums hat man in der apostolischen und nachapostolischen Zeit gedichtet, nun aber Jesus als den Gesalbten Gottes in den Mittelpunkt gerückt, so wie es der jüngere Plinius im Briefe an

[1]) Daß in den sicher echten Paulusbriefen mehr von Poesie, vielleicht gar gottesdienstlicher Poesie liturgischer Art steckt, als man gemeinhin ahnt, kann ich hier nur als meine Überzeugung aussprechen. Der Hymnus auf Gott als Vater Jesu Christi in Ephes. 1, 3—14 hat sich gewiß kaum unterschieden von dem poetisch rezitierten gottesdienstlichen Hymnus (vgl. auch Gal. 2, 19/20; ib. 16 usw.), aber Poesie, Rhythmik der Gedanken, Rhythmik der Prosa usw., das alles liegt hier dicht beieinander und darf nicht zu scharf geschieden werden, weil Paulus nicht der Schule folgt, sondern dem unmittelbaren Empfinden; so wird auch der Hymnus der urchristlichen Zeit alles andere als Schule verraten haben; er war wie jede echte Poesie unmittelbar.

Trajan[1]) berichtet: Christus wurde in den Liedern der Christen wie ein Gott gepriesen; auch hier aber kann sehr wohl an Improvisationen zu denken sein.

Erst neuerdings wissen wir, daß diese christlichen Lieder auch literarisch fixiert worden sind durch die Entdeckung der sog. „Oden Salomos".[2]) Wenn diese Lieder von einem Juden der Zeit 50 vor

[1]) Vgl. oben S. 214.

[2]) Text bei J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Salomon new first published from the Syriac version*, Cambridge 1909 (syrisch mit engl. Übersetzg. u. Kommentar); deutsch bei Joh. Flemming, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert aus dem Syrischen übersetzt;* bearbeitet und herausgegeben von A. Harnack, TU 35, 4, Leipzig 1910; kl. Ausg. in Lietzmanns kl. Texten, 64, v. Ungnad u. Stärk, 1910 (0,80 M., deutsche Übers.); in französ. Übers. von Batiffol u. Labourt in Rev. bibl. internat. 1910, 483ff., in deutschen Nachdichtungen im Stile des protest. Kirchenliedes d. 16/7. Jahrh. (!) von Hansen, *Die Oden Salomos*, 1911. — Textkritisches u. a. bei F. Schultess in ZNTW 1910, 249ff.; Barnes in JThSt. 1910, 573ff. — Vgl. E. Nestle in ThLBl 1910, 1/4; Haussleiter, ib. 265/76 (judenchristlich); Schürer, ThLZ 1910, 6f; Zahn, *Die Oden Salomos* in NKZ 1910, 667/701; 747/77 (um 120/50 aus christlichen Kreisen entstanden); Spitta in ZNTW, 1910, 193/203, 259/90; Stärk, ZWTh, 1910, 289/306 (beide für Harnacks These, aber mit anderer Begründung; St. entzieht der These aber durch die richtige geistige Auffassung des „Tempels" selbst den Boden); Diettrich, Reformation 1910, Nr. 19, 23, 32; Clemen, Theol. Rundschau 1911, 1/19; Barnes in JThSt. 1910, 615/81; Bernard ib. 1911, 1,31; Wellhausen in GGA 1910, 629/42 (wahrscheinlich abhängig vom 4. Evangelium, nicht jüdisch, sondern christlich; W. urteilt etwas anders nach Lesung von Harnacks Arbeit); Bousset in Theol. Rundschau 1910, 13, 435f. (frühchristl. Psalmensammlung, vielleicht mit leicht gnostischem Einschlag, wohl nicht früher als um die Mitte des 2. Jahrh. entstanden); Gunkel in ZNTW 1910, 291/328 (für Einheit der Lieder, christlich-gnostischen Ursprung aus judenchristl. Kreisen Ägyptens); Preuschen ZNTW 1910, 328 (kündigt an, daß er beweisen will, daß es sich um Psalmen des Gnostikers Valentin handelt); Conybeare ib. 1911, 70/5 (für montanistischen Ursprung).

Der Versuch Harnacks in diesen Oden, ein jüdisches Psalmbuch aus der Zeit um 50 vor bis 67 nach Chr., das dann etwa im Jahre 100 christlich überarbeitet wurde, zu sehen, wird sich m. E. nicht halten lassen, da er vollständig geschlossene Zusammenhänge durch die Annahme jener christlichen Interpolationen künstlich auseinanderreißt. Der vermeintlich jüdische Charakter von Ode 4 und 6, in denen vom Tempel die Rede ist, löst sich im Hinblick auf Ode 20, wo vom „Priester" im bildlichen Sinne geredet wird, auf (ähnlich auch Stärk!). Der Tempel ist Bild wie der Priester, aber zugleich Anschluß an die Fiktion, Oden Salomos schreiben zu wollen. Die vermeintlichen Unklarheiten des Zusammenhangs, zumal etwa in Ode 41, lösen sich durch die Berücksichtigung des Wechsels der vor der Gemeinde rezitierenden Subjekte (z. B. 41,1—7 der Sänger, 8—10 der Sprecher aus dem Munde des Herrn, 11—16 der Sprecher der Gemeinde, Hallelujah der Gemeinde); es handelt sich um Lieder, die zu wechselnder Rezitation bestimmt sind; so haben wir die trefflichste Illustration zu dem „Carmen Christo quasi deo dicere secum invicem" des Pliniusbriefes. — Daß es ein sonderliches Raffinement voraussetzt, daß ein Christ „Oden Salomons" dichtet, ist im Hinblick auf 4. Esra, 2. Petr. und die unendliche Reihe jüdischer und christlicher Pseudonyma hinfällig. M. E. sind die Oden

bis 67 n. Chr. gedichtet und durch einen Christen der Zeit um 100 eingreifend zu dem uns vorliegenden Texte umgearbeitet sein sollten (so Harnack), so bliebe für unsere Geschichte des Kirchenliedes die Tatsache, daß die älteste literarisch fixierte religiöse Lyrik des Christentums nach Form und Inhalt sich eng an alttestamentliche Vorbilder angeschlossen hat. Wir können sogar noch weiter gehen; jene angenommene jüdische Grundschrift beruht m. E. auf einer Selbsttäuschung, die Oden hat vielmehr ein Christ um 125 wohl in griechischer Sprache (wir haben nur die syrische Übersetzung, und einige Oden im koptischen Texte der Pistis Sophia) gedichtet; er dichtete nicht nur, weil ihn der Geist trieb, von Gott und seinem Gesalbten zu singen, sondern er wollte Lieder für die Gemeinde schaffen, und das konnte er, weil er selbst nicht mit apostolischer Autorität auftreten konnte, nur durch formalen Anschluß an die alttestamentliche Poesie und durch alttestamentliche Pseudonymität. Aber er schloß sich nur mit dem Namen Salomos, nicht in Form und Geist an die ca. 50 vor Chr. gedichteten 18. Psalmen Salomos[1]) an; mit diesen hat er gar nichts zu tun. Gebildet hat er sich vielmehr in Form und Geist an der kanonischen Psalmenliteratur. Aber der Ton ist doch ein anderer. Gewiß, manche von diesen Liedern könnte man auch unter den alttestamentlichen Psalmen suchen, aber dann bricht doch immer wieder das neue Erlebnis hervor, „der Heiland, der lebendig macht und unsere Seelen nicht verstößt". Und dieser Glaube ist geflossen aus einer Frömmigkeit, wie sie in den johanneischen Kreisen lebendig war und Ausdruck gefunden hatte im Johannesevangelium; so sind diese Lieder doch nicht bloß alttestamentlich, jüdisch, aber doch auch kaum besonders stark hellenistisch beeinflußt, sondern eben christlich, der unmittelbare Ausdruck urchristlichen Glaubens und Lebens in der Form der alttestamentlichen Poesie. Auf diese Weise lassen uns diese neuentdeckten Oden einen tiefen Blick tun in das gottesdienstliche und religiöse Leben der nachapostolischen Zeit, wie wir ihn in dieser Weise kaum je erhoffen konnten; aber auch

in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. von einem Christen, der formal sich an der jüdischen Literatur, inhaltlich an der johanneischen Theologie gebildet hatte, geschrieben. Ich las die Oden unbeeinflußt, ehe ich von jener Kontroverse Kenntnis nahm und gewann den Eindruck, daß hier ein Christ der ältesten Zeit in Form und Geist der alttestamentlichen Poesie Christus als den Gesalbten Gottes besingen wollte; von spezifisch gnostischem Charakter vermag ich in den Oden wenig oder nichts zu entdecken, ebensowenig spezifisch Montanistisches; und einen bestimmten Autor zu nennen scheint mir bei der bewußten Pseudonymität äußerst gewagt.

[1]) Ausg. v. GEBHARDT, TU 13, 2, 1895, neue Ausg. v. VITEAU mit französ. Übers., deutsch bei KAUTZSCH, *Pseudepigraphen* 130/48.

für unsere literargeschichtliche Betrachtung des Kirchenliedes gewinnen wir einen Ausgangspunkt zur Erkenntnis einer eigenartigen Entwicklungslinie.

Haben wir diese Oden richtig auf rund 125 fixiert, so ist von da aus ein recht weiter Schritt bis zu den beiden christlichen Gesängen, die uns aus dem Anfange des 3. Jahrh. erhalten sind, zu dem sog. *„Fischerlied"* des CLEMENS VON ALEXANDRIEN und dann zu dem gnostischen *Psalme der Naassener*[1]), den uns Hippolyt[2]) überliefert hat, ein weiter Schritt nicht bloß zeitlich, sondern auch literarisch. Denn diese Lieder sind eben literarisch etwas ganz anderes als jene Oden. Denn sie bezeugen uns den vollen Sieg der antiken griechischen Formengebung auch in dem christlichen, geistlichen Liede. Hier ist auch gar nichts mehr von Anknüpfung an die alttestamentlich-jüdische Poesie; hier ist griechisch der Ton, griechisch die Formgebung. Der Hymnus des CLEMENS VON ALEXANDRIEN († vor 215) steht am Ende des Pädagogus, aber nicht mit ihm verbunden; ist er wirklich echt, was mir nicht sicher erscheint, so müßte er im Anfang des 3. Jahrh. entstanden sein. Die Verse sind anapästisch (der Anfang des Gedichtes ist unregelmäßig und in dem überlieferten Texte kaum echt!).[3]) — Der *Psalm der Naassener,* in logaoedischen Anapästen geschrieben, ist nur eine kurze Darlegung der gnostischen Lehre in gebundener Rede, die jedenfalls vor 230 gedichtet worden sein muß. So sehen wir, wie im geistlichen Liede von Kirche und Sekte, sicher am Anfang des 3. Jahrh., die griechische Formengebung schon normgebend ist.

Wie ist es dazu gekommen? Wir haben nun für die Zwischenzeit Notizen genug, aber wenig Texte, so daß der Weg der Entwicklung nur hypothetisch erschlossen werden kann.

Daß man sich auch noch im 2. Jahrh. anderswo, ebenso wie der Verfasser der Oden Salomos, an die Formen der jüdischen Poesie anschloß, dafür ist das beste Beispiel das Protevangelium des Jakobus[4]) (im Urstock Anf. d. 2. Jahrh. entst., vollendet wohl Ende d. 2. Jahrh.). Wir finden hier *drei Lieder der Anna*[5]), der angeblichen Mutter der

[1]) Die Texte bei W. CHRIST und PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871, 37f und 32f. Übersetzungen des Fischerliedes von HAGENBACH, abgedr. bei KAYSER, *Beiträge zur Gesch. u. Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, 1881², 28f; auch von FORTLAGE, *Gesänge christl. Vorzeit*, 1844, 38/40.

[2]) Hippol., Philosoph. 5, 10.

[3]) Vgl. auch d. Ausg. v. PIPER, 1835; von A. THIERFELDER in *„de christianor. psalm. et hymn.*, 1868, und die Clemens-Ausg. v. STÄHLIN (oben S. 40,2).

[4]) Vgl. oben S. 77.

[5]) Ausg. von TISCHENDORF, evangelia apocrypha 1876²; deutsch bei HENNECKE, 54, 55, 56.

Maria, ein kleines in Kap. 2 und zwei größere in Kap. 3 und 6. Diese Lieder sind nun zwar griechisch und wahrscheinlich originalgriechisch, aber sie sind in der Form jüdisch, Nachahmungen kanonischer Lieder. Und es würde durchaus zu dem Charakter des Protevangelium Jakobi passen, wenn der Verfasser dieses Tendenzromanes auch hier bewußt eine ihm sonst nicht naheliegende Form gewählt hätte.

So muß doch wohl eine große Strömung das Christentum von der jüdischen Poesie losgerissen haben. Auch hier muß wohl der Gnostizismus literargeschichtlich die entscheidende Rolle gespielt haben. Hier bei den Gnostikern wurde frühzeitig gerade der Homer studiert. Die Gnostiker suchten aus dem Homer ihre Lehre zu begründen[1], weil dieser eben selbst bei den breiten Massen des griechischen Volkes nicht bloß klassischer, sondern geradezu heiliger Dichter war und man aus ihm einfach bewies, wie später aus dem Virgil. So nährte sich schon der Gnostizismus an der poetischen Literatur der Griechen. Anderseits aber haben wir so viele Nachrichten von christlichen Liedern der Gnostiker, daß es sicher ist, daß diese Poesie in diesen Kreisen eine große Rolle, und wahrscheinlich vom Anfang an, gespielt hat. Denn dem Zeugnisse des Origenes von „*Oden*" des Basilides (lebte um 130) und dem (freilich dem verderbten Schlusse entstammenden) Zeugnisse des „muratorischen Fragments"[2] über „*Psalmen*" des Basilides wird man glauben müssen. Dann aber liegen diese Oden nicht auf der Linie jener „salomonischen Oden", sondern auf der des Clemens und des *Naassenerhymnus*. Nach den wenigen uns erhaltenen Basilidesfragmenten anderer Werke wird man auch für diese Lieder weniger die Heterodoxie, die er durch diese Lieder verbreiten wollte, in den Vordergrund rücken müssen, als die neue, dem griechischen Empfinden mindestens des Durchschnittsgebildeten angepaßte Form. Die Zeit, da man die freie, nichtkanonische Poesie perhorreszierte, lag viel später.

Gerne würden wir wissen, was es mit den „Psalmen" der Marcioniten oder Marcions für eine Bewandtnis hat, von denen ebenfalls das „muratorische Fragment" berichtet; diese Notiz wird etwas gestützt durch eine Nachricht des sog. Anonymus Arab.[3], wonach die Marcioniten „Psalmen, die sie zwischen den Gebeten rezitieren, sich selbst erdichtet haben und zwar ‚alios a Davidis psalmis', verschieden von den davidischen Psalmen". Daß Marcioniten, wenn diese Notizen

[1] Vgl. Irenaeus adv. haer. 4, 33, 3 u. a. St.
[2] Vgl. oben S. 423f.
[3] Mansi, *Concil. Coll.* II, 1057.

stimmen, nicht in der Form alttestamentlicher Psalmen gedichtet haben, dürfte anzunehmen sein. Das gottesdienstliche Bedürfnis trieb sie dazu, neue geistliche Lieder zu dichten, doch wohl in den Formen der Griechen.

So wird man weiter annehmen können, daß auch in den kirchlichen Kreisen diese Poesie sehr schnell in Aufnahme kam. Wüßten wir nur, was die Schrift des JUSTIN, genannt *„Psaltes“*, d. h. „Saitenspieler“ (nicht Psalter!), enthalten hat, von der Eusebius[1]) leider nur den Titel wiedergibt! Ein wunderhübsches Zeugnis dafür, wie man gnostische Poesie mit kirchlicher Poesie beantwortete, bietet ein kleines, von Irenaeus[2]) wiedergegebenes *griechisches Gedicht von acht jambischen Senaren*, das sich gegen den gnostischen Magier Markus richtete und das nach Irenaeus „der göttliche Presbyter und Herold der Wahrheit“ gegen Marcus gedichtet hat, wohl etwa um die Mitte des 2. Jahrh.[3]).

Dann aber finden wir wieder die Nachricht von häretischen „Psalmen“ des Gnostikers Valentin, von denen uns Hippolyt auch ein kleines Bruchstück[4]) bietet. In den wohl der Zeit um 170 entstammenden (mindestens gnostisierenden) Johannesakten haben wir (Kap. 94/5) einen eigenartigen griechischen Hymnus[5]), den der Heiland am Abend vor dem Todestage rezitiert; die Jünger umtanzen den Heiland und bekräftigen seine Worte durch „Amen“; der für meine Empfindung reichlich geschmacklose Hymnus ist trotz der gegebenen Situation keineswegs jüdisch empfunden, sondern durch und durch griechisch.

Mit solchen Stücken und den zahlreichen Notizen über gnostische Hymnen usw. füllt sich die Periode des 2. Jahrh. bis zu den Zeiten des CLEMENS VON ALEX. und des *Naassenerhymnus*; es ist die Periode des Beginns griechisch geformter Poesie in der Christenheit innerhalb und außerhalb der Kirche.[6])

Aber auch im 3. Jahrh. kommen wir über dürftige Nachrichten über die Entwicklung auf dem Gebiete dieser christlichen Lieder nicht hinaus. Wir lesen im Schriftenverzeichnis der Statue des HIP-

---

[1]) Eus. 4, 18, 6.

[2]) Iren. adv. haer. 1, 15, 6.

[3]) Mit der Notiz des Basilius des Großen über Athenogenes als kirchlichen Hymnendichter läßt sich nichts anfangen; vgl. TILLEMONT, *Memoires*, II, 673.

[4]) Hippolyt, Philosoph. VI, 37, Ausg. v. DUNCKER u. SCHNEIDEWIN, Gött. 1859, 290; worin liegt die Poesie dieser Verse?

[5]) Ausg. v. ZAHN, *Acta Joannis*, 1880, 220/1; deutsch bei HENNECKE, 453.

[6]) Über die Lieder und Psalmen bei Montanisten haben wir ein paar Notizen (Tertullian, adv. Marc. 5, 8; de anima 9; poetische Orakelsprüche der Montanisten), aber literargeschichtlich läßt sich nichts über sie sagen. Über eine unechte Ode des Montanus, vgl. BONWETSCH, *Montanismus*, 197.

POLYT von „Oden", von denen wir aber auch nicht das Geringste sonst wissen, obwohl wir uns recht gut vorstellen können, wie dieser von griechischer Bildung berührte Römer gedichtet haben mag, gewiß nicht mit dem Schwung jenes *Fischerliedes*. — Vielleicht hat man in Ägypten, wo BASILIDES u. a. gedichtet hatten, besonders eifrig auch in der Kirche die Poesie gepflegt. Wir hören durch Eusebius[1]), daß ein ägyptischer Bischof NEPOS[2]) (übrigens ein Gegner der Allegorese des Origenes und darum von Dionysius von Alexandrien bekämpft)[3]), der wohl um 230 lebte und wirkte, viele „Psalmodien", das sind „Loblieder", dichtete, welche sich noch zu den Zeiten des Dionysius von Alexandrien um 255 großer Beliebtheit bei vielen Christen erfreuten.

Natürlich war es, daß sich im 3. Jahrh. diese Liederdichtung bei den Häretikern, ganz besonders bei den Gnostikern forterbte. So hat der Verfasser der gnostischen Pistis Sophia im 3. Jahrh., abgesehen von hymnenartigen Stücken, seinem Werke *25 Psalmen* beigefügt, die er wohl selbst gedichtet hat; wir haben sie leider nur in koptischer Übersetzung, nicht im griechischen Original.[4]) Dann wissen wir[5]), daß der um 300 in Leontopolis in Ägypten lebende häretische Asket HIERAKAS „viele neuartige (νεωτερικούς!) Psalmen" gedichtet hat; sie sind verloren gegangen. Und gehen wir gar in das 4. Jahrh. herab, so begegnet uns der Häretiker ARIUS[6]) († 336), der durch Schiffer-, Müller-, Reise- und ähnliche Lieder seine Lehren verbreitet haben soll.[7]) Wir haben seine Lieder nicht mehr und wissen auch nicht, ob sie mit dem größeren prosaisch-poetischen Werke des ARIUS der *„Thalia"* (Gastmahl?, besser Schmauserei) in Verbindung gestanden haben.[8]) Aber wenn es nach dem Zeugnis des Athanasius so scheint, als ob dieses Werk[9]) in seinen Formen ganz abhängig ist von den

[1]) Eusebius, 7, 24, 4 (Zitat aus Dionysius von Alexandrien).

[2]) Vgl. oben S. 281,3; dazu HARNACK, I 427.

[3]) Vgl. oben S. 281.

[4]) Ausg. Petermann u. Schwartze, Pistis Sophia, Berlin 1851, mit latein. Übersetzung; von MEAD, London 1896, engl. Übersetzung; deutsch v. SCHMIDT in Gr. Chr. Schr. 1905.

[5]) Durch Epiphanius haer. 67, 3, vgl. BARDENHEWER, II 215f.

[6]) Vgl. oben S. 281.

[7]) Nach Philostorgius, KG II, 2.

[8]) Vgl. bes. LOOFS, *Arianismus* in RE[3] 2, 12f; hier auch etwas über das Versmaß der „Thalia"; siehe auch unten § 85, 2; MAAS in Byz. Zeitschr. 18, 1909, 511/5 sieht im Versmaß der Thalia nicht Sotadeen, sondern sehr ungewöhnliche Hexameter; die Beziehung zu Sotades läge dann nicht in der Metrik, sondern wohl vor allem im Titel und Stil.

[9]) Die Fragmente der Thalia stehen besonders bei ATHANASIUS, *Contra Arianos*, 2/10 und *De synodis*, 15.

poetischen Werken des um 270 v. Chr. in Alexandrien lebenden Schwankdichters für Weingelage, SOTADES aus Maronea[1]), so sehen wir deutlich eine bewußte Anpassung des christlichen Dichters an die Formen der antiken Poesie. Und es ist bezeichnend, daß Arius diese bei der Masse beliebte und bekannte Varietépoesie wählt, um der Masse mit seinen Gedanken nahezukommen, wofür ihn dann Spott und Tadel des Athanasius trifft, über dessen Berechtigung freilich wir nichts sagen können. Von einer religiösen Poesie kann aber hier kaum noch die Rede sein, es ist Dogmatik in einem zu ihr nicht passenden poetischen Gewande.

Das Wichtigste von allem aber, nämlich eine umfangreiche Dichtung von christlichen Liedern nichthäretischen Gepräges von frühen Zeiten der Kirche an, auf die wir schon Hinweise fanden, wird vollauf bestätigt durch eine von Eusebius[2]) aufbewahrte Stelle aus dem als Ganzes verlorenen, wahrscheinlich von HIPPOLYT ca. 230 geschriebenen *„kleinen Labyrinth"*, welche besagt, daß Psalmen und Oden auf Christus als Logos und Gott von frühen Zeiten der Kirche an, von seiten gläubiger, d. h. nichthäretischer Christen, geschrieben worden sind, ein leider untergegangener Schatz der alten Kirche. Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte muß sonach einen großen Liederschatz gebildet und gehabt haben, der, wenn wir ihn hätten, uns einen tiefen Einblick in die religiösen Bedürfnisse und Äußerungen der alten Kirche würde tun lassen und damit das durch die „Oden Salomos" gewonnene Bild in der weiteren Entwicklung aufzeigen würde.

Aber diese ganze freie Hymnendichtung hatte doch ein Bedenken von kirchlicher Seite gegen sich, nämlich die Gefahr, daß Sondermeinungen, vielleicht gar häretischer Art, durch sie nicht bloß in der Christenheit allgemein verbreitet wurden, sondern auch mit einer gewissen Autorität ausgestattet ihre Heimstätte zu intensiver religiöser Wirkung im Gemeindegottesdienst bekamen. Wie weit diese hier genannten Lieder wirklich im Gottesdienst verwendet wurden, läßt sich schwer sagen. Daß es nicht richtig ist, daß man im Gottesdienst der Kirche der ersten drei Jahrhunderte nur kanonische Lieder benutzte, also alttestamentliche Psalmen usw., läßt sich erweisen.[3]) Aber es bleibt doch jedenfalls eigentümlich, daß die alte Kirche gerade aus diesem poetischen Liederschatz dieser ersten Jahrhunderte nicht viele als „Kirchenlieder" bewahrt hat. Gewiß in den um 400 ge-

[1]) Vgl. über ihn CHRIST[4] 566f.

[2]) Eus. 5, 28, 5.

[3]) Vgl. Orig. geg. Cels. 8, 67; Eus. 5, 28, 2; 7, 30; verschiedene Stellen bei Tertullian u. a.

schriebenen *„apostolischen Konstitutionen"* stehen einige *Hymnen* oder *hymnenartige Gebete*[1]), die sicher nicht um 400 entstanden sind, sondern auf sehr alte Tradition zurückgehen können; aber es ist charakteristisch, daß gerade diese in den Gebrauch der Kirche übergegangenen Lieder nach Form und Inhalt gar nicht etwa an das *Fischerlied* erinnern, sondern durchaus im Anschluß an biblische Texte gedichtet sind; das gilt vor allem von der großen Doxologie, welche als *Morgenlied* im Anschluß an Luk. 2, 14 gedichtet ist.[2])

So ist es denn vor allem angesichts der großen, gnostischen Liederdichtung verständlich, daß eine Reaktion einsetzt, welche die neuen Lieder mindestens für den Gottesdienst ablehnte. Wenn nun gar, wie das Synodalschreiben der Bischöfe bei Eus. 7, 30, 10 behauptet, Paul von Samosata die neueren Hymnen auf Christus abschaffte und solche, die ihn selbst (tatsächlich wahrscheinlich nur seine Lehre) verherrlichten, einführte, dann erschien der Kirche Vorsicht geboten und diese Vorsicht hat jahrhundertelang immer wieder hemmend eingegriffen und vielleicht noch manches „Kirchliche" dem Untergange entgegengeführt. Inzwischen aber war von Syrien aus eine neue befruchtende Bewegung ausgegangen.

§ 81. Das syrische geistliche Lied.

Auf dem Gebiete der syrischen Kirche hatte inzwischen die christliche Hymnendichtung eine eigenartige Fortsetzung erhalten. Wir haben durch Ephrem[3]) die Nachricht, daß der Syrer Bardesanes[4]) (154—223) 150 Psalmen oder Hymnen gedichtet habe, durch die er als ein neuer David die Herzen seines Volkes zu betören versucht habe: „David wählte er sich zum Vorbild, durch seine Schönheit sich zu schmücken, durch sein Bild sich zu empfehlen", indem er zugleich auch durch dazu verfaßte Melodien seine Lehre dem Volke mundgerecht zu machen suchte. Nach dem Zeugnis des Sozomenos[5]) und Theodoret[6]) muß auch sein Sohn Harmonius[7]) an dieser religiös-theologischen Dichtung einen Anteil gehabt haben, wohl durch Hin-

[1]) Apost. Const. 7, 47/9; 8, 13 u. a. St.; siehe auch andere Liturgien.

[2]) Siehe Const. ap. 7, 47.

[3]) Ephrem, *Serm. adv. haer.*, 53, siehe Opera syr. 2, 554 B.

[4]) Vgl. oben S. 58,2.

[5]) Sozomenos, KG 3, 16.

[6]) Theodoret, KG 4, 26 und *αἱρετ. ἐπιτομή* (haer. fab.) 1, 22.

[7]) Vgl. über ihn Krüger, RE³ 7, 443; der Anteil des Harmonius an den Gesängen wird von Sozomenos und von Ephrem verschieden bestimmt; vielleicht ist doch Harmonius der eigentliche Hymnendichter gewesen!?; vgl. Hort, Dict. of christ. biogr. 1, 252a.

zufügung neuer Oden zu den Gesängen seines Vaters. Ephrem empfand diese Gesänge jedenfalls zwar als schön, aber als nicht orthodox; sie müssen also häretische Lehren enthalten haben, die irgendwie dem Gnostizismus nahestanden. Nun haben wir diese Lieder erklärlicherweise nicht mehr, aber wir haben in den sehr wahrscheinlich ursprünglich syrisch, vielleicht in den Kreisen der Bardesaniten oder doch ihnen irgendwie nahestehenden Kreisen[1]), am Anfange des 3. Jahrh. verfaßten *Thomasakten*[2]) einige poetische Stücke, welche uns zeigen, wie etwa jene Lieder ausgesehen haben mögen. Wir haben hier *ein zum Saitenspiel gesprochenes Lied*[3]), zwei *Weihegebete* und dann den berühmten schönen und tiefen *„Hymnus von der Seele"*[4]), der übrigens beinahe einen episch-erzählenden Charakter annimmt.[5]) Alle diese Lieder sind nun jedenfalls in den Formen jüdisch-semitischer Poesie gedichtet worden, nicht nach dem Gesetze der Quantität, sondern nach dem Rhythmus, dem Wortakzent. Man wird also hier wohl semitische Formengebung als entscheidend betrachten müssen. Doch gerade diese semitische Poesie harrt noch der Aufklärung. Wichtig ist, daß schon bei Bardesanes Musik und Poesie, Dichtung und Melodie eng verbunden erscheinen, was wir dann beim griechischen Kirchengesang wiederfinden.

Ist BARDESANES als Mensch von originaler Kraft der Schöpfer dieser syrischen Poesie überhaupt gewesen? Dagegen erheben sich doch Bedenken. Hat man auf das Beeinflußtsein des Bardesanes durch den Hellenismus Wert zu legen? Sein Sohn Harmonius war nach Sozomenos griechisch gebildet! Wenn wir gerade in gnostischen Kreisen vor ihm in griechischer Sprache eine große Liederdichtung fanden, so erklären die gnostischen Einflüsse vielleicht die Ausdehnung dieser syrischen Liederdichtung; aber die Form ist jedenfalls nicht griechisch, sondern syrisch, und sie hat ihre eigene Ausbildung erfahren.

---

[1]) Zu dem Charakter vgl. PREUSCHEN, *Zwei gnostische Hymnen*, Gießen 1904; G. HOFFMANN, ZNTW 1903, 273ff und REITZENSTEIN, Arch. f. Religionswiss. 8, 167/90 (für ursprüngl. heidn. Char. d. Liedes von der Seele); ähnlich wie R. urteilt HAASE in TU 34,4 1910, 53ff.

[2]) Vgl. oben S. 81f.

[3]) Text (griech. u. syrisch) z. B. bei PREUSCHEN a. a. O. 10/7; deutsche Übers. bei HENNECKE, 482f.

[4]) Text (syrisch u. griechisch) z. B. bei PREUSCHEN a. a. O. 18/27, auch (mit engl. Übers.) bei BEVAN in Texts a. Studies 5, 3; deutsche Übers. bei F. C. BURKITT, *Urchristentum im Orient*, deutsch von E. PREUSCHEN, Tüb. 1907, 153/6.

[5]) Auch die sieben gnostischen Sprüche, die ORIGENES *„gegen Celsus"* 6, 31 überliefert, hält CHRIST a. a. O., XVI, für ursprünglich syrische Gedichte.

Freilich die eineinhalb Jahrhunderte von BARDESANES bis EPHREM liegen für uns hinsichtlich der syrischen Dichtung im Dunkel. Sicher ist, daß EPHREM der Syrer[1] († 373) bewußt an die ältere syrische Dichtung des Bardesanes anknüpfte, freilich um deren Heterodoxie mit den eigenen Waffen zu bekämpfen. Es handelt sich bei Ephrem um Verse mit gleicher Zahl von Silben, meist sieben, die in verschiedener Weise zu Strophen vereinigt werden, z. T. in Form von Akrosticha, eine uns ja auch in der hebräischen Poesie begegnende Erscheinung; außerdem ist es ziemlich sicher, daß der Wortakzent eine entscheidende Rolle bei dieser Metrik gespielt hat.[2] Es ist eigentümlich, daß die Metrik Ephrems auch gewirkt hat auf seine Reden, so daß seine Reden (Mêmrê) als metrische Dichtungen erscheinen, gleichsam ein Ersatz der schwungvollen griechischen Rhetorik. Die Hymnen (Madrasche) sind keineswegs bloß religiös, sondern sehr oft apologetisch, polemisch, vor allem natürlich paränetisch, dazu Fest- und Jubelhymnen. Aber das Kirchenlied greift hier jedenfalls weit über die Zwecke der Erbauung der Gemeinde hinaus; es wird hier zum allgemeinen Mittel des Kampfes, der Belehrung und der Erbauung. Ephrem hat Nachfolger gefunden in Cyrillonas[3] (um 400), von dem wir sechs Hymnen haben; Baläus[4] (um 450), Isaak von Antiochien[5] († 459/61) und Jakob von Sarug[6] († 521), kurz wir haben es hier mit einer weitverzweigten Kirchenliederdichtung zu tun, die von bedeutendstem Einflusse auf die syrische Kirche war.

---

[1]) Vgl. oben S. 59,4; Text von Hymnen und metrischen Reden Ephrems in der römischen Ausgabe, dazu zahlreiche neue Stücke (vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3], 338/40); vor allem LAMY, *S. Ephr. Syr. Hymni et sermones*, 3 Bde., Mechliniae 1882/9; dazu RAHMANI, *S. Ephr. Hymni de virginitate etc.* Beirut 1907; als Probe in deutscher Übersetz. vgl. C. MACKE, *Hymnen aus dem Zweiströmeland*, Mainz 1882; dazu SCHMIDT, B, *Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephrem*, Diss. Breslau 1905.

[2]) H. GRIMME, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephrems des Syrers mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform.* Freiburg, Schw. 1893; derselbe in ZDMG 1893, S. 276/307.

[3]) Text hrsg. v. BICKELL in ZDMG 27, 1873, 566/98; vgl. ib. 35, 1881, 531f; deutsche Übers. in BKV 12, 1872, 7/63. Über Cyr. vgl. oben S. 59.

[4]) Text hrsg. v. OVERBECK, *S. Ephr. Syr. etc. op. sel.*, Oxonii 1865, 251/336; deutsch z. T. in BKV 12, 1872, 65/108. — Vgl. oben S. 59 u. ZETTERSTÉEN, *Beiträge zur Kenntnis der relig. Dichtung Balai's* 1902.

[5]) Text hrsg. v. BICKELL, *S. Isaaci etc. op.* (mit lat. Übers.), 2 Bde., Gissae 1873/7; z. T. deutsch in BKV 12, 109/91; vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 342f.

[6]) Gesamtausg. fehlt. Sechs syr. Gedichte v. Jakob v. S. in WENIG, *Schola Syriaca* I, 1866, 155/9; ausgew. Gedichte in BKV 12, 193/287; dort über Jak. v. S. einiges von BICKELL; vgl. NESTLE, RE[3] 5, 559f.

§ 82. Das griechische Kirchenlied.[1])

Wir verfolgten oben die griechisch-christliche Liederdichtung bis in den Anfang des 4. Jahrh. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß sich in ihr nunmehr zwei Ströme scheiden, indem auf der einen Seite die antike Poesie, insbesondere hinsichtlich der Metrik fortgesetzt wird, auf der anderen Seite eine neue Form auftaucht, die man kurz als das „rhythmische Kirchenlied" bezeichnen kann, und die die eigentliche, für die ganze Folgezeit fruchtbare Entwicklungslinie darstellt. Es scheiden sich die beiden Linien nach den metrischen Prinzipien so, daß die antikisierende an der Quantität als normgebend festhält, die rhythmische Kirchendichtung an der entscheidenden Bedeutung von Silbenzahl und Akzent. Man kann es sich doch wohl nicht anders erklären, als daß hier der internationale Charakter des Christentums dahin gewirkt hat, daß die klassische Form zu Gunsten einer poetischen Form aufgegeben wurde, die den unmittelbaren Bedürfnissen des christlichen Gottesdienstes entsprach.

Zunächst haben wir Übergänge.[2]) Methodius von Olympus[3]) († ca. 311), der so stark Nachahmer der Antike war, hat in seinem antiken Mustern folgende Dialoge „*Symposion*" der Siegerin im

---

[1]) Vgl. bes. J. Jakobi, *Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes*, ZKG 1882, 177/250; Krumbacher[2], 653ff; 690ff; derselbe, *Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie* in SB der bayr. Akad. 1903, Heft 4, München 1904, 559/618; Weyh, Byz. Zeitschr. 17, 1908, 1/69 (über Akrostichis); vgl. vor allem W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, Abhandl. d. bayr. Akad. d. Wiss., München 1885, 2, 70/450, grundlegend, aber nicht unwidersprochen; J. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn 1881.

[2]) Ganz außerordentlich interessant ist für diese Übergänge ein kleiner Hymnus, den Grenfell u. Hunt (in „*The Amherst Papyri*" I, London 1900, 23ff) edierten und der in schlichter Form eine Mahnung zum Festhalten am Glauben und neuem Leben enthält; Preuschen, *Ein altchristlicher Hymnus* in ZNTW 1901, 73/80 verweist ihn gerade wegen seiner inhaltlichen Einfachheit ins 2. Jahrh., Harnack (SB. d. Berl. Ak. 1900, 986f) an das Ende des 3. Jahrh. und meint, es sei ein „zur Einprägung bestimmtes Tauflied". Daß das Lied ein Akrostichon ist, spricht für den praktischen Zweck, die sehr starke Vernachlässigung der Quantität und Hervorhebung des Akzents scheint mir doch mehr in die Zeit des Methodius als in das 2. Jahrh. zu weisen, so daß ich geneigt wäre, Harnack beizutreten. Vgl. Krumbacher, Byz. Zeitschr. 1910, 331/3 und Harnack, Chron. II, 179 „aus der Zeit 250/330"; der Hymnus als „altchristl. Moralkatechismus in Versen" auch abgedruckt bei Lietzmann, kl. Texte 14, 24/7.

[3]) Vgl. oben S. 41,3 und 248f.

Wettstreit Thekla einen Hymnus[1]) in den Mund gelegt, der Christus und seine Braut, die Kirche, preist in 24 Strophen, auf die jedesmal die anderen Jungfrauen im Refrain antworten. Der jambische Hymnus zeigt eine auffallende, offenbar beabsichtigte Nichtbeachtung der Quantität. Noch deutlicher sehen wir die Dinge bei GREGOR VON NAZIANZ[2]) († 390), der fast in seiner ganzen Dichtung den antiken Quantitätstraditionen folgt, aber in zwei Hymnen, nämlich dem kleinen Abendhymnus[3]) und seinem größeren Jungfrauen-Hymnus[4]), hat er rhythmische Lieder geschaffen. Sonst blieb er ganz bei den antiken Versmaßen und suchte in Hexameter usw. christliche Gedanken zu kleiden. Aber das war nicht der gewiesene Weg für das Kirchenlied. Gregor hatte sich gerade dieser antikisierenden Poesie zugewandt, um in der Form der Antike auf die Menge zu wirken. Aber die kalten Formen einer vergangenen Zeit waren schwer zu wirklichem Leben zu erwecken. Es ging ihm hierin ähnlich wie seinem häretischen Gegner APOLLINARIS DEM JÜNGEREN von Laodicea[5]) († ca. 390), der die Psalmen in homerische Hexameter umzugießen versuchte, um so Christentum und Klassizismus zu versöhnen.[6]) Durchaus auf dieser antikisierenden Linie liegen auch die zehn in gelehrter Nachahmung in dorischem Dialekte geschriebenen Hymnen[7]) des SYNESIUS VON CYRENE[8]) († vor 415), der, wie er erst religiöse Gedanken des Neuplatonismus in Liedern vortrug, nun auch in ein paar Hymnen christlich-platonische Gedanken in klassischer Form bot; so hat es dann in anderen Formen auch der Epiker NONNUS nach 390 getan.[9]) Und andere haben dann in einer Zeit, wo das volle Leben des Kirchenliedes schon ganz andere Wege ging, die gelehrte Kunstdichtung gepflegt, so z. B. SOPHRONIUS VON JERUSALEM[10]) († 638), dessen anakreontische Oden[11]) eine Kunstdichtung sind und selbst JOHANNES DAMASCENUS

[1]) Text z. B. bei Christ u. Par., 33/7. — Vgl. KRUMBACHER[2] 653; 697; W. MEYER, *Ges. Abhandl. zur mittellatein. Rhythmik* II, 1905, 44/8.

[2]) Vgl. oben S. 43,2.

[3]) Text bei Christ u. Par. 29; krit. Text bei W. MEYER ib. 141ff.; vgl. 48/51.

[4]) Text ib. 29/32 u. bei MEYER a. a. O.

[5]) Vgl. oben S. 42, 2 und unten § 85, 2.

[6]) Ein gewisser Ammianus ist ihm darin nachgefolgt; vgl. KRUMBACHER[2], 654, Anm. 3.

[7]) Christ u. Par. 2/23.

[8]) Vgl. oben 44, 2; dazu WILAMOWITZ-MOELLENDORF in S. Ber. Berl. Ak. 1907, 272/95; VELLAY, *Études sur les hymnes de Synésius de Cyrène*, Thèse, Paris 1904.

[9]) Siehe u. § 85, 2.

[10]) Siehe oben S. 45,3.

[11]) Christ u. Par. 43ff.; bei M. gr. 87, 3733ff. — Vgl. BOUVY, *Poètes et Mélodes*, Nîmes 1886, Thèse 169/82.

(† vor 754) kehrte in drei jambischen Canones[1]) zu Weihnachten, dem Epiphanien- und Pfingstfest zur quantitierenden Metrik zurück unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Akzentes.

Aber die große Linie der griechischen bezw. byzantinischen Kirchenliederdichtung führt uns ab von diesen Nachahmungen der Antike zur eigentlichen rhythmischen Kirchendichtung, die wir also bei METHODIUS und GREGOR VON NAZIANZ beginnen sehen. Die beiden Dinge, die auch heutzutage unsere Poesie beherrschen, nämlich Silbenzahl und Akzent, bestimmen nun die neuen Dichtungsformen unter gänzlicher Beiseiteschiebung der alten Metren. Dadurch wurde die Verbindung zum realen Leben, dem das Gefühl für Quantität gänzlich verloren gegangen war, so daß etwa ἄνθρωπος als Daktylus empfunden wurde, hergestellt und auch dadurch, daß die Dichter zum großen Teil ihre Melodie selbst zu ihren Gesängen erfanden. Dies neue frische Leben brachte nun viele Strophenarten und Zusammenstellungen hervor, die dann besondere Bezeichnungen, Kontakion[2]), Canones usw. erhielten. Refrain, Akrostichis, Reim usw. wurden angewandt, und so hat in dieser Form das griechische Kirchenlied eine reiche Entwicklungsgeschichte gehabt, die im 5. Jahrh. mit ANTHIMOS, TIMOKLES u. a. einsetzt und ihren Höhepunkt im 6. und 7. Jahrh. hatte, speziell neben vielen anderen in ROMANOS „dem Sänger“[3]) (um 500 oder 715?) und dem wahrscheinlich durch Sergius[4]) i. J. 626 gedichteten Hymnus „*Akathistos*“[5]), dem berühmtesten Liede der griechischischen Kirche. Mit ANDREAS VON CRETA[6]) (ca. 650—720), dem man die Erfindung der Canones, die aus acht oder neun mehrstrophischen Liedern zusammengesetzt waren, zuschreibt, beginnt eine neue Art, der JOHANNES DAMASCENUS[7]) († vor 754) und KOSMAS VON JERUSALEM[8]) († nach 743) in

[1]) Text bei Christ u. Par., 205/17; vgl. auch NAUCK, *Mél. gréco-romains*, Petersburg 1894, 199/223.

[2]) Kontakien sind eine Art „poetischer Predigt“, wohl nicht ohne Beziehung zu der entsprechenden Form bei den Syrern, speziell Ephrem; vier Kontakien bietet PAUL MAAS, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie* I. „Anonyme Hymnen des 5.—6. Jahrh.“ in Lietzmanns kl. Texte 52/53, Bonn 1910 (0,80 M.) S. 12—32; Maas stellt eine kleine Auswahl von Kontakien des Romanos in derselben Sammlung in Aussicht.

[3]) Ein Lied auf die Apostel bei Christ u. Par. 131/8; ein hymnisches Gebet bei MAAS a. a. O. S. 8—10; 29 Lieder bei PITRA, *Anal. sacra* I, 1876, 1/241. — Vgl. MAAS, *Die Chronologie der Hymnen des Romanos* in Byz. Zeitschr. 15, 1906, 1/44.

[4]) Vgl. KRUMBACHER[2] 671/3.

[5]) Christ u. Par. 140/7. — Vgl. DE MEESTER, *L'inno acatisto*, Rom 1905; JACOBI ZKG 5, 1882, 228/32.

[6]) Vgl. BARDENHEWER, *Patr.*[3] 490; KRUMBACHER[2] 673 f.

[7]) Vgl. KATTENBUSCH, RE[3], 9, 298 f und oben S. 468 f.

[8]) Vgl. KRUMBACHER[2] 674 ff; bei CHRIST u. PAR. ein paar Lieder von beiden, 117 ff; 161 ff.

besonderer Weise folgten. So sehen wir hier auf griechischem Gebiete eine noch längst nicht ausgeschöpfte Fülle von Kirchenliedern[1]), eine Fülle, die von regstem kirchlichen Leben in diesen Zeiten Zeugnis ablegt, und zwar nur z. Teil gekannt und in ihrer geschichtlichen Entwicklung nur z. T. erkannt, doch an innerer Bedeutung, religiöser, kirchlicher, liturgischer und allgemein-literarischer Art der lateinischen Liederdichtung keineswegs nachsteht.

§ 83. Das Kirchenlied im Abendlande.[2])

Daß man in der Kirche des Abendlandes in der Zeit von 180 bis ca. 350 keine lateinischen religiösen Lieder gedichtet hat, ist schwer glaublich, aber es fehlen uns die Nachrichten darüber gänzlich und es ist ja möglich, daß im wesentlichen die Psalmen in lateinischer Übersetzung in dieser Zeit den Ersatz boten. Es ist interessant, daß der, bei dem ein neuer, sehr tiefgehender Einfluß des griechischen Ostens auf das Abendland beginnt, HILARIUS VON POITIERS[3]) († 367) infolge seines Aufenthalts im Osten, besonders in Kleinasien (356/9) lateinische Kirchenhymnen zu dichten begann, die nach dem sicheren Zeugnis des Hieronymus vom Jahre 392 in ein ganzes Buch gesammelt wurden, aber einer weiten Verbreitung sich offenbar nicht gefreut haben; nicht einmal in seiner Heimat Gallien drang er mit seinen Hymnen durch. Aber, was unter dem Namen des Hilarius geht, unterliegt zumeist dem Verdikt der Unechtheit; am ersten kann echt sein ein im Versbau unregelmäßiger Abecedarius[4]) — das Alphabet in den Anfangsbuchstaben war wohl vor allem Gedächtnishilfe!? — über die Trinität, lehrhaft, theologisch.

Schon hier, dann aber deutlicher bei AMBROSIUS[5]) erkennen wir den Zweck der lateinischen Hymnen als ketzerbestreitend, wohl in

[1]) Sechs gleichzeilige Hymnen aus dem 6. Jahrhundert bietet Maas a. a. O. S. 1—8; einige ungleichzeilige liturgische Stücke, ib. S. 10, 11.

[2]) Vgl. EBERT 172ff und 554/6; DREVES, *Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern*, 1909.

[3]) Vgl. oben S. 48,2; dazu MASON in J Th St. 5, 1904, 413/32 u. WALPOLE, ib. 6, 599/603.

[4]) Abgedruckt z. B. bei DREVES, *Das Hymnenbuch des hl. Hilarius* in Z. f. kath. Theol. 1888, 360f; Ausg. mit Komm. v. W. MEYER in NGW 1909, 373/433; LIETZMANN, kleine Texte, Heft 47/9, S. 3/7. — Vgl. weiter BLUME u. DREVES, *Analecta hymnica medii aevi* 50, 1907; KAYSER, *Beiträge zur Gesch. u. Erkl. der ält. Kirchenhymnen* 1881², 52ff.

[5]) Vgl. oben S. 49,1; dazu WALPOLE, Journ. of theol. Stud. 9, 428/36.

direktem Gegensatze gegen die häretische Hymnenpoesie der Arianer. Von AMBROSIUS haben wir vier ganz sicher echte Hymnen: Das Abendlied *deus creator omnium,* das Morgenlied *aeterne rerum conditor,* dann *jam surgit hora tertia* und *veni redemptor gentium*[1]; es sind je 8 vierzeilige Strophen in jambischen akatalektischen Dimetern; die Quantität ist fast überall genau gewahrt.[2] Es ist zweifellos, daß wir in diesen sicher echten Hymnen einen ganz gewaltig hohen Anfang der lateinischen Hymnenpoesie vor uns haben und es ist begreiflich, daß ein gut Teil der Hymnenpoesie der Folgezeit einfach auf den Namen des Ambrosius geschrieben wurde, zumal seine gleichzeitige Tätigkeit für Form und Ausbreitung des Kirchengesanges von entscheidender Bedeutung für die Geschichte der Kirche wurde. Und unter diesen dem Ambrosius zugeschriebenen Hymnen mag gewiß noch ein ganz beträchtlicher Teil sein, der wirklich von ihm stammt. Es wäre wichtig, genauer zu untersuchen, in welchem Zusammenhange diese Ambrosianischen Hymnen mit der griechischen Hymnendichtung stehen. Der sog. *„ambrosianische Lobgesang"*, das *Te Deum laudamus,* weist hier Wege; er stammt gewiß nicht von Ambrosius, sondern muß mit der ganzen bisherigen Hymnenentwicklung in der griechischen, vielleicht auch in der lateinischen Kirche und ihrer Liturgie irgendwie zusammenhängen und stammt entweder von dem Bischof Nicetas von Remesiana[3] († 414) oder hat, gleichsam selbstwachsend, in allmählichem Werden gegen Ende des 4. Jahrhunderts den formalen Abschluß gefunden.[4]

Nun setzt auch leise eine ähnliche Erscheinung bei der lateinischen Hymnendichtung ein wie bei der griechischen, eine Wendung zur rhythmischen Dichtung in Vernachlässigung der Quantität

---

[1]) Luther: Nu kom, der Heiden Heiland; vgl. PHILIPP WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied,* Leipzig 1864ff.

[2]) Vgl. DREVES, *Aurel. Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges,* Freiburg 1893 u. STEIER, *Über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius* in „Neue Jahrb. für Phil. und Päd.", Leipzig 1903, S. 549—662; v. BEBBER in ThQ. 89, 1907, 373/84 u. Walpole a. a. O. 14 Hymnen des Ambr. bietet LIETZMANN, kleine Texte 47—49, S. 7—15; 18 Hymnen bei BLUME u. DREVES a. a. O., 6 bei KAYSER a. a. O. 127ff.

[3]) Vgl. über ihn HÜMPEL, *Nicetas, Bisch. von Rem.* Diss. Erlangen 1895; vor allem aber BURN, *Niceta of Rem., his life and works,* Cambr. 1905; PATIN, *Niceta, Bisch. v. R., als Schriftsteller und Theologe,* 1909.

[4]) DANIEL, *Thesaurus Hymnologicus* II² 1862, 270ff. — H. A. KÖSTLIN, *Te deum,* RE³, 19, 465/9; MORIN, Rev. Bénéd. 7, 151ff; 11, 49ff; 337ff; 15, 99ff; 24, 180/223; ZAHN, NKZ 7, 106ff; WORDSWORTH, *The Te Deum,* London 1902; weitere Lit. bei SCHANZ IV, 211.

und Anwendung neuer poetischer Formen. Wir haben von Augustin ein Gedicht vom Jahre 393 „*Psalm gegen die donatistische Partei*“[1]), ein Streitgedicht, das zum Kirchenlied bestimmt ist, versehen mit einem von der Gemeinde zu singenden Refrain; hier herrscht nicht die Quantität, sondern der Rhythmus, wir haben Anfänge des Reimes und zur Unterstützung des Gedächtnisses die Akrostichis in der Form des Abecedarius. Augustin hat sich hier dem Bedürfnis der Menge anpassen müssen, der der Rhythmus schon mehr ins Ohr fiel, als die Quantität. Es ist freilich eigentümlich, daß diesem Anfang durchaus nicht sofort eine große rhythmische Dichtung folgte. Vielmehr hat die erste große Entwicklung des lateinischen Kirchenliedes durchaus unter dem Zeichen der Quantität gestanden, in Fortsetzung der Hymnen des Ambrosius, und das geht bis ins 8. Jahrh., wo für Beda[2]) († 735) in seiner Schrift „*de arte metrica*“[3]) zwar rhythmische Hymnen vorhanden sind, aber durchaus nicht in erster Linie stehen. Außer den von Beda gebotenen Proben ist unsere Kenntnis der ältesten rhythmischen Hymnen der Abendländer recht dürftig. Es sei hier nur verwiesen auf Aurelianus von Arles[4]) († ca. 553), in dessen Regula an die Mönche[5]) sich auch rhythmische Hymnen finden, die die ambrosianischen Traditionen mit der Rhythmik verbinden, so z. B. *rex aeterne domine.*[6])

Die Hymnen des Ambrosius blieben maßgebend, sie wirkten zunächst wohl auf einen wirklich poetisch ganz hervorragend begabten Mann, Aurelius Prudentius Clemens[7]) († nach 405). Aber während bei Ambrosius alles praktisch, gottesdienstlich orientiert ist, geht Prudentius an seine Hymnen mit starkem ästhetischen und künstlerischen Bedürfnis; wir haben daher hier stärkeren Einfluß der Kunstpoesie und antikisierender Formen, Anwendung der verschiedensten Versmaße und genaue Anordnung der Metren, weniger Zustutzung auf gottesdienstliche Bedürfnisse. Die Hymnen sind auch wesentlich länger als die des Ambrosius. 12 Hymnen

[1]) „*Psalmus contra partem Donati*“, Ausg. v. Petschenig in CSEL 51, 1, 3/15; eine Probe bei Lietzmann a. a. O. 40f. — Vgl. W. Meyer in AMA 17, 2, 1885, 284/8; Daux, *Chant abécédaire de St. Aug. contre les Donatistes*, Arras 1905.

[2]) Vgl. oben S. 101,4.

[3]) Ausg. v. Keil, *Grammatici lat.*, 7, 219ff.

[4]) Vgl. Ebert, 555.

[5]) M. l. 68, 393/4.

[6]) Ausg. bei Daniel, Thes. hymn. 1, 1841, 85/7.

[7]) Vgl. oben S. 50,2.

sind im „*Liber cathemerinon*“[1]), „*Tagesliederbuch*“, zusammengefaßt, d. h. 6 für die Gebetszeiten und 6 andere zum Fasten, zum Leichenbegängnis usw. Und im *Liber peristephanon*[2]) (d. h. Buch „über die Siegeskränze der Märtyrer“) haben wir 14 z. T. sehr ausführliche Hymnen auf Märtyrer. Das Objekt gibt den Hymnen an sich ja einen liederartigen Charakter, aber die Schilderung der Leiden der Märtyrer, ihrer Apologie usw. führt leise vom Hymnus zur epischen Darstellung hinüber. Doch hat das nicht gehindert, daß Stücke aus diesem Buche zu Kirchenliedern an den Festtagen der Märtyrer wurden.

Ambrosius und Prudentius blieben Vorbilder, aber die Entwicklung selbst führte weiter. So haben wir von Sedulius[3]) (Anfang des 5. Jahrh.?) einen Hymnus auf Christus[4]), der sich hinsichtlich der Quantität fast durchaus rein und klassisch zeigt, aber gerade hier haben wir das Anzeichen eines Umbiegens zu neuen Formen; wir haben hier nämlich nicht bloß die Achrostichis, sondern vor allem die Tatsache, daß viel mehr als bei Ambrosius sich Vers und Wortakzent decken, man also in den Hymnen dem unmittelbaren Leben sich nähern wollte; dazu eine ausgedehnte Anwendung des Reimes. „So zeigt sich hier schon der Verlauf der späteren metrischen Entwicklung angedeutet, welche diese Dichtungsart, welche von der Basis der antiken quantitativen Kunstpoesie ausgeht, unter dem Einflusse des in der Volkssprache über die Quantität zum vollkommenen Siege gelangten Akzentes und der vom Metrum mehr und mehr sich emanzipierenden, musikalischen Komposition nehmen sollte“, zu diesen Worten Eberts[5]) ist nur noch der Einfluß des griechischen Kirchengesanges hinzuzunehmen. So ist es begreiflich, daß Stücke dieses Hymnus Kirchenlieder wurden, selbst von Luther verdeutscht.[6])

Die 12 Hymnen[7]) des Ennodius von Pavia[8]) († 521), Hymnen für den Abend und für die Traurigkeit, auf Pfingsten und Himmel-

[1]) Ausg. M. l. 59, 775/914 u. v. Dressel, 1860; ein paar Proben bei Lietzmann, a. a. O. S. 20/32, vor allem „*da puer plectrum*“, ein Hymnus auf Christus.

[2]) Ausg. M. l. 60, 275/596 u. v. Dressel, ib.; eine Probe bei Lietzmann a. a. O. 32/40 „*Antiqua fanorum parens*“, ein Hymnus auf den hl. Laurentius.

[3]) Vgl. oben S. 50,4.

[4]) Ausg. v. Huemer, CSEL 10, 163/8. — Vgl. Ebert, 380/3; Kayser a. a. O. 337ff.

[5]) Vgl. Ebert, 381.

[6]) Wackernagel a. a. O. III, 17 u. 42.

[7]) Ausg. v. Hartel im CSEL 6, 1882, 539/55. — Vgl. Manitius 364/5.

[8]) Vgl. oben S. 50,5.

fahrt und auf 8 Märtyrer, zeigen keine große geistige Selbständigkeit, sind mehr episch als lyrisch, gehen im wesentlichen in den Bahnen des Ambrosius und konnten nicht zu weitverbreiteten Kirchenliedern werden. — Dagegen führen uns die Hymnen des VENANTIUS FORTUNATUS[1]) († kurz nach 600) auf eine bedeutende Höhe dichterischen Könnens und kirchlichen Empfindens. Das Passionslied *Vexilla regis prodeunt*[2]) und das Marienlied „*Quem terra pontus, aethera*[3]) (ob echt?) zeigen ambrosianische Formen; beide wurden verdientermaßen zu kirchlichen Liedern; das Passionstriumphlied *pange lingua gloriosi*[4]) zeigt trochäischen Tetrameter Calalecticus, das Versmaß der römischen Soldatenlieder. Schon in jenen ambrosianischen Hymnen findet sich der Reim und stärker noch angewendet in einem in derselben Form gedichteten Hymnus auf die Rückkehr des Bischofs Leontius[5]) ein Beispiel, wie die kirchliche Hymnenpoesie wieder auf die weltliche Dichtung zurückwirkte.[6])

Am Ende dieser Reihe steht der Papst GREGOR DER GROSSE[7]) (590—604), dessen Bedeutung für Liturgie und Kirchengesang unbestritten[8]), dessen Anteil an der Hymnendichtung aber doch etwas geringer erscheint als man früher glaubte: in den unter seinem Namen gehenden Hymnen finden wir Anschluß an Ambrosius, Beobachtung der Quantität, sogar zwei Hymnen in sapphischem Metrum; ein bedeutender Hymnendichter scheint Gregor nicht gewesen zu sein.[9])

Auch in den Formen der klassischen Zeit hat die lateinische Kirchenliederdichtung uns auf eine beträchtliche Höhe geführt; aber der Anzeichen, die die nun mit Rhythmus und Reim versehene Dichtungsart heraufführte, sind genug; wir haben eine durchaus parallele Erscheinung, wie bei der griechisch-byzantinischen Hymnenpoesie,

---

[1]) Vgl. oben S. 50,6; zu V.s Hymnen vgl. KAYSER, *Beitr. zur Gesch. . . . d. ält. Kirchenhym.*, 1881², 386/477; 434; DREVES, *Hymnol. Studien zu V. F.* usw. 1908.

[2]) Ausg. v. LEO in M G h a 434f. — Vgl. Thomas Münzer: „Des Künigs panier gehen her vor".

[3]) Ausg. LEO ib. 385.

[4]) Ausg. LEO ib. 27f.

[5]) Ausg. LEO ib. 19/21.

[6]) Vgl. EBERT 533/6.

[7]) Vgl. oben S. 51,4.

[8]) Vgl. WAGNER, *Einführung in die Gregorian. Melodien* I, 1901 u. VIVELL, *Der gregorianische Gesang*, 1904.

[9]) EBERT, 553f; DANIEL, *Thes. Hymnol.* 1, 175ff; DREVES, Th. Quartalschr. 89, 1907, 548/62; ib. 1909, 436/45; BLUME, Stimmen v. Mar. Laach 74, 269/78.

allein man hat den Eindruck, daß die klassizistischen Repristinationsversuche des 4. und 5. Jahrh. in der gesamten lateinischen Literatur auch die lateinische Hymnenpoesie länger bei den klassischen Mustern hielten.

Seinem Inhalt nach ist das alte Kirchenlied nicht immer das geblieben, was es doch wohl sein soll, Ausdruck des religiösen Glaubens einer Gemeinschaft; dieser unendlich tiefe Inhalt kam oft in Widerstreit mit der Form, die man der vorhandenen Poesie entnahm, und weder die Anakreontika, noch die sapphischen Oden, noch die gekünstelten Versmaße der Epigonenzeit waren brauchbare Formen; um so mehr ist es zu bewundern, wie man auf diesem Gebiete doch an den verschiedensten Punkten sich durchgerungen hat zu den neuen Formen einer religiösen Hymnenpoesie, die bis in unsere Tage wirkt.

Rietschel, *Kirchenlied in der alten Kirche*, RE[3] 10, 399/409; Huemer, *Untersuchungen über die ältesten lateinisch-christlichen Hymnen*, Wien 1879; Beck, *Geschichte des katholischen Kirchenliedes*, Cöln 1878; Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, 3 Bde., Freiburg i. P. 1853/5 (sachlich geordnet: Hymnen an Gott und Engel, Marienlieder, Heiligenlieder); F. Bässler, *Auswahl altchristlicher Lieder, vom 2. bis 15. Jahrh. in Urtext und in deutscher Übersetzung*, Berlin 1858; H. A. Daniel, *Thesaurus Hymnol.* 5 Bde. Leipzig 1841/56; 1862[2]; Kayser, *Anthologia Hymnorum latinorum*, Paderborn 1865; S. W. Duffield, *The latin Hymn. writers and their hymns*, London 1890; N. Spiegel, *Untersuchungen über die ältere griechische Hymnenpoesie*, 2 Teile, Würzburg 1896/7; Schlicher, *The origin. of rhytmical verse in late Latin*, Chicago 1900.

II. Kapitel. Die anderen Dichtungsformen.

§ 84. Allgemeines.

Die Hymnenpoesie entsprach dem unmittelbaren Bedürfnisse von Kirche und Christentum; alles, was darüber hinausgeht an christlicher Poesie, dokumentiert sich im wesentlichen als eine sogar zum Teil recht wunderliche Fortführung und Nachahmung antiker Poesie. Was lag dem Christentum zunächst am Epos, wo man die Geschichte des A. T. und die Evangelien hatte, wozu das Drama, wo man dem Theater den Krieg erklärte, wozu das Lehrgedicht, wo man in Rede, Predigt und Apologie seine Gedanken einfach sagen konnte? Aber hatte man sich mit der Aufnahme rhetorischer Elemente in das Christentum sehr stark den Einwirkungen der antiken Literatur ausgesetzt, so konnte die altchristliche Literatur auch davon nicht unberührt bleiben, daß in jener antiken Literatur Rhetorik und Dichtkunst stark ineinanderflossen, daß man oft da zum Verse griff, wo

sonst die Prosa gewaltet hatte, in der Erzählung, im Heiligenleben, in der Apologie, in der dogmatischen und ethischen Abhandlung, die zum Lehrgedicht wurde usw. Es war diese Dichtung nicht eine innere Notwendigkeit, sondern die Nachahmung bekannter und beliebter Formen, zunächst angewandt, um in Konkurrenz treten zu können mit Dichtungen nichtchristlichen Inhalts, deren Objekt Mythologie, Götter- und Heroenglaube man ablehnte, die man aber doch gerne durch Geistliches ersetzen wollte, das geeignet war, auf die Massen zu wirken, die die Verse nicht entbehren konnten. Diese Notwendigkeit scheint sich aber erst im 4. Jahrh. ergeben zu haben, als die Massen in die Kirche strömten. Aber es ist interessant, daß wir gerade in dieser Übergangszeit immer wieder bei solchen, die diese Dichtungsformen anwandten, eine ausdrückliche Rechtfertigung der Anwendung von antiken Formen finden, in der das Bedürfnis von Apologetik und Polemik die Hauptrolle spielt. Auf diesem Boden konnte natürlich keine große Epoche solcher Poesie erwachsen.

Ein Wort über das Drama. Von einer großen Geschichte des kirchlichen Dramas in der alten Kirche läßt sich nicht reden; Posse und Varietéspiel beherrschten in Byzanz die Situation und demgegenüber konnte weder das alte Drama bestehen bleiben, noch das Christentum mit seiner Antipathie gegen das Theaterwesen ein neues christliches Drama heraufführen; so kann man auch die vorhandenen dramatischen Dialoge des 4. und 5. Jahrh. kaum zum eigentlichen Drama rechnen[1]), und wieweit des JOHANNES DAMASCENUS[2]) verlorenes euripideisches Drama „*Susanna*“[3]) einem wirklichen Drama entsprochen hat, ist nicht zu sagen. Das dem GREGOR VON NAZIANZ zugeschriebene Passionsspiel „*der leidende Christus*“[4]) stammt nach Krumbacher[5]) erst aus dem 11./12. Jahrh. und ist das einzige uns erhaltene Drama der byzantinischen Zeit.[6]) — Im Abendlande brachte

[1]) Von den menandrischen Komödien und euripideischen Tragödien, die APOLLINARIS VON LAODICEA (vgl. oben S. 42,2) schrieb (vgl. Sokrates, KG 3, 16 u. Sozomenos KG 5, 18), ist nichts erhalten; es handelte sich bloß um ein künstliches Konkurrenzunternehmen gegenüber den antiken Schauspielen; vgl. unten § 85,2.

[2]) Vgl. oben S. 46,1.

[3]) Vgl. KRUMBACHER², 645; SATHAS, *ἱστορ. δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν*“ bei KRUMBACHER, 644.

[4]) *Χριστὸς πάσχων*, hrsg. von BRAMBS, Leipzig 1885; deutsche Übers. von E. A. PULLIG, Progr., Bonn 1893.

[5]) KRUMBACHER², 746/9.

[6]) KRUMBACHER ib. 643/8.

die gottesdienstliche Entwicklung eine reiche Entfaltung geistlicher Spiele, aber diese Entwicklung beginnt erst in der mittelalterlichen Epoche.[1])

§ 85. Christliche Dichtungen bei den Griechen.

1. Die sibyllinischen Orakel. Für die gewöhnliche Zusammenstellung der sibyllinischen Orakel mit den Apokalypsen lassen sich wohl Gründe geltend machen; hier wie dort Offenbarung der baldigen und der eschatologischen Zukunft aus prophetischem Munde, Entrollung der gegenwärtigen und vergangenen Geschichte zu einem mehr oder weniger einheitlichen Gemälde usw., aber literargeschichtlich führen uns die Sibyllinen doch eigentlich auf ganz andere Wege. Die Apokalypse ist eine unter starkem orientalischen Einflusse entstandene jüdische Literaturform, die dann in die Kreise des Hellenismus hineingezogen wurde; die Sibyllinen verleugnen nie ganz ihren griechischen Ursprung, und den dadurch bedingten literarischen Charakter. Kreise, die die Johannesapokalypse niemals erreichen konnte, weil sie ihnen literarisch fremd war, konnte die Sibylle erreichen, weil sie griechischen Charakter dokumentierte.

Es ist aber nicht das Griechentum als solches, welches sich an der Sibylle genährt hat. Einem Philosophen wie HERAKLIT VON EPHESUS (um 500 v. Chr.) ist die Sibylle nicht recht sympathisch, da sie „mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes von Gott getrieben" rede. Die Schichten des Volkes, die immer wieder bis in unsere Tage in den mystischen Prophezeihungen verzückter Seherinnen die tiefste Wahrheit erkennen, sind der Mutterboden der sibyllinischen Orakel; die Form wird den alten Zeiten Homers entnommen, die Sibylle aber mit ihren Hexametern in homerischem Dialekte will älter sein als Homer. Volkspoesie wollen die Sibyllinen sein, aber sie sind eine ständig vermehrte Poesie, an der viele Hände arbeiteten, um neue Sprüche hinzuzufügen. Die Sibyllinen haben keinen „Autor", sie sind gewachsene Literatur.[2])

Babylonische Flutsagen wurden in die griechische Sibylle aufgenommen[3]), und die hellenistischen Juden sehen staunend ihr altes

[1]) Vgl. CREIZENACH, *Geistliche Spiele*, RE[3] 18, 636/48 und derselbe, *Geschichte des neueren Dramas*, Bd. 1, Halle 1893.

[2]) Von der heidnischen Sibylle haben wir Sicheres nicht, aber einiges in den jüdisch-christlichen Sibyllinen scheint heidnisch zu sein. Vgl. GEFFCKEN u. SCHÜRER, ThLZ 1903, 629ff.

[3]) Vgl. GEFFCKEN, *Die babylonische Sibylle* in Nachr. d. Gött. Ges. Wiss. 1900, 88/102.

Testament in der Sibylle wieder. Da begann der Prozeß der Bildung jüdisch-hellenistischer, sibyllinischer Orakel, der ersten Sibyllenorakel, die wir besitzen, aber doch kaum ohne Herübernahme ursprünglich heidnischer Stücke. Um das Jahr 144 v. Chr. ist so unser jetziges drittes Buch der sibyllinischen Orakel von jüdischer Hand geschrieben und Juden haben nun jahrhundertelang an den Sibyllinen gearbeitet, sie erweiternd. Von den 14 bis 15 Büchern, die existierten, haben wir noch 12[1]) wohl noch nicht ganz vollständige Bücher. Alle diese Bücher stehen, wie sie uns vorliegen, freilich mehr oder weniger unter dem Einflusse der christlichen Bearbeitung. Etwa 80 n. Chr. schrieb dann ein Jude wohl das Wesentliche des 4. Buches, am Anfange des 2. Jahrh. ein anderer Jude das Wesentliche des 5. Buches. Die jüdische Arbeit an den Sibyllinen reicht dann aber noch bis ins 4. Jahrh. hinab.

Nun ist es interessant, daß die erste Kunde von der Sibylle bei Christen in einer Schrift auftaucht, die man auch fälschlich zu den jüdischen Apokalypsen stellt, die aber in Wirklichkeit in jene hellenistischen Kreise des Volkes hineingehört, in denen die Sibylle zu Hause war, nämlich im *Hirten des Hermas* (um 100 oder 150?) in visio II, 4. Und in solchen Kreisen hat man dann jedenfalls noch vor der Zeit 177/80[2]) begonnen, nicht bloß die Sibylle für das Christentum zu reklamieren, sondern sie im christlichen Sinne literarisch fortzubilden. Literargeschichtlich ist also für die christlichen Sibyllinen unzweifelhaft die entscheidende Zeit die Mitte des 2. Jahrh. Gerade in dieser Zeit des Gnostizismus und der Apologeten gewann das Christentum das Verhältnis zwar nicht zur Literatur großen Stiles, aber zu der Literatur, die im Volk gang und gäbe war. Es war nicht schwer, anknüpfend an die jüdische Benutzung des A. T. nun auch die Person Jesu in diese Orakel einzuführen[3]) und die verflossene Geschichte als vaticinium ex eventu vom christlichen Standpunkte aus orakelhaft darzubieten.

Aber stammt das, was wir an christlichen Stücken erhalten haben, schon aus dieser Zeit? Geffcken setzt Buch 6/7 in häretische Kreise, Buch 8 bis auf einige jüdische Stücke in apologetische Kreise des 2. Jahrh. Harnack[4]) möchte die Hauptmasse des christlichen Gutes

[1]) Buch 9/10 u. eventuell Buch 15 fehlen.

[2]) Wo Celsus nach Origenes, *c. Celsum*, 7, 53 (vgl. 5, 61) den Christen Fälschung der Sibylle vorwirft.

[3]) In Buch 8, 217/50 ergeben die Anfangsbuchstaben die Worte „Jesus Christus, Gottes Sohn, Heiland (Kreuz)“ ein Akrostichon.

[4]) Harnack, II 184/9.

im 3. Jahrh. entstanden sein lassen, so daß also Buch 6, 7, der größte Teil von 8, 11—14 und die Bearbeitung von 1—2 einem Kreise von Christen in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. zugeschrieben werden müßte. Eine Entscheidung ist schwer und wichtiger für die Geschichte des religiösen Lebens selbst, für die Geschichte der eschatologischen und politischen Stimmung des 2. und 3. Jahrh., als für die Literaturgeschichte, die in diesem mühsam zu sondernden Konglomerat von Heidnischem, Jüdischem, Christlichem in homerischem Gewande die Abhängigkeit dieser Literatur vom Hellenismus nur aufs neue erkennt, ohne daß aber diese homerischen Verse ein irgendwie bedeutendes Entwicklungsglied in der Geschichte der christlichen Poesie und Literatur bildeten, wenn wir auch die Sibyllinen in ihren Nachwirkungen bis tief hinab ins Mittelalter verfolgen können.

Text in Gr. Chr. Schr., hrsg. v. GEFFCKEN, *Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902[1]); BLASS, *Die sibyll. Orakel* (deutsche Übers. nur der jüdischen Stücke) bei KAUTZSCH, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, Tübingen 1900, S. 177/217; GEFFCKEN, *Christliche Sibyllinen* (Einführung und deutsche Übers. der christlichen Stücke) bei HENNECKE, 318/45. — SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*[3], III 421ff (über die jüdischen Sibyllinen); GEFFCKEN, *Die Komposition und die Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902, TU 23, 1; derselbe in „Preuß. Jahrb." 1901, S. 193ff; derselbe, *Aus der Werdezeit des Christentums*, Leipzig 1904, 31/49 (2. Aufl. 1910); BOUSSET, *Sibyllen und sibyllinische Bücher* in RE[3] 18, 265/80.

2. Epos, Lehrgedicht, Epigramm[2]) usw. Die Dialogschriftstellerei des METHODIUS VON OLYMPUS[3]) nimmt in ihren antikisierenden Formen schon gelegentlich einen dramatischen und poetischen Charakter an. So besonders in jenem, mit einem Hymnus versehenen Gastmahl.[4]) Und wenn ARIUS etwa im Jahre 321 seine *Thalia*[5]) schrieb, die in irgendeiner Beziehung zur Schwankpoesie des Sotades[6]) steht, so wird man vielleicht auch an eine dialogisch-dramatisch bewegte Mischung von Poesie und Prosa denken können, der man dann von orthodoxer Seite, eine verlorene „*Antithalia*" entgegenstellte. In umfassender Weise muß dann APOLLINARIS VON LAODICEA[7]) († vor 392) Christliches in Verse gebracht haben,

[1]) Vgl. dazu RZACH, *Anal. zur Krit. und Exeg. d. sibyll Or.*, Wien 1907.

[2]) Vgl. REITZENSTEIN, Epigramm in PAULY-WISSOWA, RE[1] 6, 1909, 71ff.

[3]) Vgl. oben S. 41,5.

[4]) Vgl. oben S. 248f. u. S. 467f.

[5]) Vgl. oben S. 462f.

[6]) Vgl. CHRIST[4], 566f.

[7]) Über Apollinaris von Laodicea des Jüngeren Verhältnis zu seinem Vater Apollinaris von Laodicea dem Älteren ist Sicherheit nicht zu gewinnen; man wird wohl dem Socomenos folgen müssen, der jene poetischen Arbeiten d. Jüngeren zuschreibt; vgl. KRÜGER, RE[3] 1, 671/6 u. oben S. 42,2.

zunächst um dem Edikte Julians von 362, das die Klassiker dem Heidentum reservieren wollte, eine schöne Literatur christlichen Gepräges entgegenzustellen. Er wollte gleich Epos, Drama, Lyrik für das Christentum schaffen und hat in diesen Formen den Pentateuch, historische Bücher des A. T. und die Psalmen poetisch bearbeitet, die Evangelien und Briefe hat er in platonische Dialoge umgegossen, Komödien nach MENANDER, Tragödien nach EURIPIDES, Oden nach PINDAR gedichtet. An der weiten Ausdehnung dieser antikisierenden Bearbeitung von Stoffen der heiligen Schrift in allen möglichen Formen der antiken Literatur ist nicht zu zweifeln, wohl aber an dem poetischen Gehalt, der nach der einzigen erhaltenen Probe, der Psalmenbearbeitung in Hexametern[1], nicht sonderlich groß und jedenfalls nicht selbständig erscheint.

Diesen Häretikern sucht man nun wieder auf kirchlicher Seite durch eigene Poesien den Sieg streitig zu machen, aber wie jene durchaus in den Formen der Antike, da das Christentum sich gerade vor den Gebildeten dokumentieren wollte. Und gleich bei dem ersten dieser kirchlichen Dichter, bei GREGOR VON NAZIANZ[2] († ca. 390), finden wir, wie bei Apollinaris, die ganze Fülle der antiken Formen; zuerst hinsichtlich des Metrums: Hexameter, Distichon, Jamben, jambische Trimeter, anakreontische Maße, also nichts Selbstgewachsenes, sondern nur Übernommenes. Am fesselndsten sind die zahlreichen *carmina de se ipso*[3] und unter diesen wieder die Autobiographie in Versen das *carmen de vita sua*, nicht bloß als Quelle für sein Leben, sondern auch in der Entwicklungslinie der antiken Selbstbetrachtung und Autobiographie.[4] Aber dann haben wir bei ihm auch wieder alle möglichen anderen Formen, wie ethische Lehrgedichte; vom didaktischen Epos war es einst nur ein Schritt gewesen zum Lehrgedicht, das zunächst noch in den Formen des alten Epos den daktylischen Hexameter zeigte, dann seit APOLLODOR[5] (ca. 144 v. Chr.) vor allem den jambischen Trimeter. Und in diesen nachklassischen Traditionen steht Gregor mitten drin. Dann haben wir

[1]) Ausg. M. gr. 33, 1313/1538. — Vgl. LUDWICH, Progr. Königsberg 1880 und 81; derselbe, Byz. Zeitschr. 1, 292/301; DRÄSEKE, ZWTh 32, 108/20.

[2]) Vgl. oben S. 43,2. Eine umfassende Untersuchung sr. Dichtungen wäre immer noch erwünscht; vgl. vorläufig STOPPEL, *Quaest. de Greg. Naz. poet. scaen. imitatione et arte metr.* Rostock, Diss., 1881; SCHUBACH, *De b. patr. Greg. Naz. carm. comm. patrol.* Koblenz 1871; ACKERMANN, *Die didaktische Poesie des Greg. v. Nazianz*, Diss. Leipz. 1903; DUBEDOUT, *De Greg. Naz. carminibus*, Diss. Paris 1901.

[3]) Lib. 2 sectio I de carmina, Ausg. v. CAILLAU, oper. Greg. Naz. II, 1840, 631/995.

[4]) Siehe oben S. 112.

[5]) Vgl. CHRIST[4], 629/31.

poetische Kleinigkeiten von ihm, Sprüche und vor allem Epigramme auf seinen Freund Basilius, seinen Bruder Caesarius. Groß war Gregor in diesen Dichtungen nicht, er mußte in ihnen Epigone, Nachahmer bleiben, die neue Dichtung ging, wie wir sahen, andere Wege.[1])

Aber die biblischen Stoffe reizten, nach Aufgabe der heidnischen Mythologie, immer wieder zu dichterischer Behandlung selbst den „begabtesten und einflußreichsten Dichter in den Jahrhunderten nach Konstantin“[2]), den Epiker NONNOS[3]) (um 400), daß er nach seinem Übertritt zum Christentum das Johannesevangelium in gegen 4000 homerische Hexameter goß in seiner „*Paraphrase des Johannesevangeliums*[4]), ein Werk, das bedeutender ist für unsere jetzige Textkritik denn als Literaturwerk an sich. Selbst die klassisch gebildete Gemahlin des Kaisers Theodosius II., EUDOKIA[5]) († ca. 460), die die Faustsage zuerst dichterisch bearbeitet hat[6]) und auch sonst sich dichterisch betätigte, hat sich wohl in ihrer letzten Lebenszeit solchen Metaphrasen zugewandt, indem sie zum Octateuch eine hexametrische Metaphrase schrieb (2 Verse erhalten) und zu den Propheten Daniel und Sacharja (verloren).[7]) Aber das alles blieb doch versifizierte Prosa und nicht anders wird es gewesen sein, wenn Basilius von Seleucia[8]) († ca. 459) das Leben der hl. Thecla, das er ausgedehnt in Prosa beschrieben hat[9]), auch in (verlorenen) Versen besang.

Spezifisch christliche Stoffe und „profane“ werden ja nun mehr und mehr von demselben Autor behandelt und wir kommen damit schon in den breiten Strom byzantinischer Literatur, aus dem nur etwa ein bedeutender Dichter, wie GEORG PISIDES[10]), herausgehoben

---

[1]) Auch Amphilochius von Ikonium (vgl. oben S. 288,4) erscheint jetzt unter den christlichen Dichtern; er schrieb die unter dem Namen des Gregor v. Nazianz gehenden Jambi ad Seleucum (Ausg. M. gr. 37, 1577/1600) ein Lehrgedicht mit einem Kanonverzeichnis; vgl. ZAHN GK 2, 212 ff.

[2]) KRUMBACHER[2], 10.

[3]) CARL BERTHEAU, *Nonnos aus Panopolis* in RE[3] 14, 156/9.

[4]) Ausg. v. SCHEINDLER, *Nonni Panopolitani paraphrasis s. ev. Johann.* Lips. 1881; JANNSEN, *Das Johannisevangelium usw.*, TU 23, 4, Leipzig 1903.

[5]) CARL NEUMANN, *Eudokia* in RE[3] 5, 576/7.

[6]) Vgl. Th. ZAHN, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, 1887.

[7]) A. LUDWICH, *Eudociae Augustae . . . carminum graec. reliquiae*, Leipzig 1897.

[8]) BARDENHEWER, *Patr.*[3], 459 f.

[9]) Ausg M. gr. 85, 477/618. — Vgl. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgesch.* 2, 1, 1887, 426 u. 432 f.

[10]) BARDENHEWER, *Patr.*[3], 489 f; KRUMBACHER[2], 709/12; Ausg. M. gr. 92, 1162/1756; dazu STERNBACH in Wien. Stud. 13, 1891, 1 ff; 14, 1892, 51 ff. — Vgl. HILBERG in Wien. Stud. 8, 292/304; 9, 207/22.

sei (um 640), der neben seinen epischen Gedichten auf zeitgenössische Ereignisse[1]) unter anderen ein Lehrgedicht *„über die Erschaffung der Welt“*[2]), eines *„über die Eitelkeit des Lebens“*, ein dogmatisches Lehrgedicht polemischer Art *„gegen den gottlosen Severus von Antiochia“*, sämtlich in jambischen Trimetern schrieb, und ein kleines schönes Gedicht in 90 Hexametern *„auf das menschliche Leben“*. Ein Epigramm *„an sich selbst“* zeigt das Sich-Forterben der von Gregor von Nazianz eingeschlagenen Gedanken.

§ 86. Epische Dichtungen der Syrer.

Ist es vielleicht auf griechischen Einfluß zurückzuführen, daß wir auch bei den Syrern epische Bearbeitungen eines alttestamentlichen Stoffes, nämlich der Josephgeschichte, finden? Unter dem Namen des EPHREM[3]) († 373), aber auch unter dem seines Schülers BALAI[4]) (um 432) haben wir ein großes Gedicht in 12 Gesängen, im Versmaß von 7 Silben, das Joseph in Ägypten behandelt.[5]) Denselben Stoff hat dann später noch einmal NARSES († Anf. des 6. Jahrh.) aus Maâlletha, den man „die Harfe des hl. Geistes“ nannte, in knapper Weise und stärkerer Anlehnung an die alttestamentliche Erzählung behandelt.[6])

§ 87. Christliche Dichtungen bei den Lateinern. (Epos, Lehrgedicht, Epigramm usw.)

1. Allgemeines. Die lateinisch-christliche Kunstdichtung in Epos, Lehrgedicht usw. kann nur begriffen werden als literarisches Gewächs auf dem Boden des mythologischen Epos und des antiken Lehrgedichts, des historischen und didaktischen Epos; der Stoff wurde ein neuer. Die Heldengestalten des A. T. und N. T. und der ältesten christlichen Geschichte, Ethik und Dogmen wurden in den alten Formen dargestellt. Aber nicht in erster Linie von ästhetischen Gesichtspunkten aus, sondern Apologie, Polemik, Belehrung beflügelten diese Literatur, und darunter hat der poetische Charakter zweifellos gelitten. Als versifizierte Prosa muß ein gut

[1]) Sonderausg. v. BEKKER 1837 im Corp. script. hist. Byz.

[2]) Sonderausg. bei HERCHER, *Op. Aeliani*, 1864/8.

[3]) Vgl. oben S. 59,4.

[4]) Vgl. oben S. 59,1.

[5]) Text bei BEDJAN, *St. Ephrem, Histoire complète de Joseph*, Paris 1891.

[6]) V. GRABOWSKI, *Die Geschichte Josephs nach Mar. Narses* I, Leipzig 1889; M. WEYL, *Das zweite Josephsgedicht von Narses*, Berlin 1901.

Teil dieser Dichtungen angesprochen werden; die Folge ist die, daß eine große Masse dieser „Gedichte" literargeschichtlich durchaus auf der Linie der prosaischen Formen liegen und nur dort in ihrer Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte aufgezeigt werden müßten, wenn nicht die verwendeten Verse und Versmaße auch auf eine eigenartige Entwicklung hinwiesen.

2. Die Anfänge von Lehrgedicht und Epos. a) Die klassizistische Richtung. Das älteste lateinisch-christliche Lehrgedicht stammt, da Kommodian wohl jünger ist, von Lactanz († rund 325); es ist das *„Gedicht über den Phönix"* [1]), in welchem er in 85 Distichen, also in elegischem Versmaß, die Sage vom Vogel Phönix erzählt in der Weise, daß nur leise die christlichen Gedanken vom freiwilligen Tode und von der Auferstehung hindurchleuchten. Aber wie sehr wir hier auf der Linie der Entwicklung der allgemeinen antiken Poesie stehen, zeigt, daß der heidnische Ependichter CLAUDIAN (um 400) dies christliche Gedicht in seinem Gedicht *de phoenice ave* [2]) nachahmte.

Sehr wahrscheinlich in der Zeit von 316/23, jedenfalls unter Konstantin [3]), hat ein Rhetor aus Augustodunum in Gallien ein kleines episches Gedicht von 148 Hexametern mit dem Titel: *„Lob des Herrn"* [4]) geschrieben, das mit eschatologischer Tendenz eine kleine Wundergeschichte erzählt, und mit einem Segenswunsch für Konstantin endigt; der Verfasser hat fein gearbeitet, künstlerisch in der Disposition und verhältnismäßig sehr rein in der Prosodie; wer an Konstantin sich richtet, schreibt eben nicht volksmäßig, sondern mit klassischer Form; es ist das erste christliche Gedicht aus Gallien.

Die poetische Episierung der evangelischen Geschichte, die wir bei den Griechen zuerst bei APOLLINARIS VON LAODICEA fanden, setzt schon früher bei den Lateinern ein und zwar zuerst in Spanien, wo der Presbyter JUVENCUS [5]), wahrscheinlich um das Jahr 330, in

[1]) „Carmen de phoenice"; die Autorschaft des Lactanz, selbst die christliche Herkunft ist nicht ganz unbestritten; Ausg. v. BRANDT im CSEL II, 1, 1893, 135/47; vgl. Proleg XVIII—XXII; deutsche Übers. von KNAPPITSCH, Progr. Graecii 1896. — Vgl. PASCAL, *Sul carme de ave Phoenice attrib. a Latt.* Neapel 1904.

[2]) Ausg. von J. G. LINSEN u. A. INGMAN, Helsingfors 1838.

[3]) Harnack, II 449f.

[4]) *„De laudibus Domini"*; Ausg. v. G. FABRICIUS, *Poetarum veterum eccles. op. christian.*, Basel 1564, 765/8 u. von W. BRANDES, *Über das frühchristl. Gedicht laudes domini*, Braunschweig 1887.

[5]) Vgl. oben S. 50,1.

ca. 3200 Hexametern seine „4 Bücher Evangelien“[1]) schrieb, in welchen er „die Taten Christi besingen will“, wie einst Homer und Virgil Menschen besungen haben. Von LUCREZ, VIRGIL und STATIUS literarisch abhängig, scheint doch Juvencus in der Art dieses neuen christlichen Epos, das er an Stelle des mythologischen Epos setzte, ein Anfänger gewesen zu sein, dem dann jedenfalls viele gefolgt sind. Juvencus folgt hauptsächlich dem Matthäustexte in lateinischer Übersetzung, gelegentlich auch dem griechischen Texte. Schöpferisch ist nicht der Stoff gestaltet, wohl aber die Wortwahl, der ganze Ton, der in seiner schlichten Einfachheit sehr ansprechend ist. Wir haben gelegentliches Nichtbeachten der Quantität, Reim usw., aber doch nicht jene bewußte Volkstümlichkeit wie bei Kommodian. Juvencus will nur die alten Epen mit christlichem Inhalt füllen.

Auch die alttestamentliche Geschichte begann man nun in dieser Weise zu episieren. Vielleicht ist hierin ein übrigens recht geschickter, poetisch gewandter Anfänger der Dichter, der die beiden uns erhaltenen Gedichte *„Sodoma“*[2]) (166 Hexameter) und *de Jona*[3]) (105 Hexameter) zu unbekannter Zeit, wahrscheinlich aber doch im 4. Jahrhundert, vielleicht als Teile eines großen alttestamentlichen Ganzen verfaßte; er hat sich Stücke herausgesucht, die tatsächlich zur epischen Bearbeitung sich trefflich eigneten und so ist etwas ganz Ordentliches herausgekommen.[4])

Ganz auf dieser Linie liegen nun auch die epischen Lehrgedichte des PRUDENTIUS[5]) († nach 405), der sich an seinem Landsmann Juvencus, aber auch an Horaz, Virgil und den Klassikern gebildet hat. Er will im Grunde nicht volkstümlich schreiben, sondern sich an den besten antiken Meistern bilden, aber der Zeitströmung mußte

[1]) *„Libri evangeliorum IV“*; Ausg. v. J. HUEMER, CSEL 24, Wien 1891. — Vgl. WIDMANN, *De Juvenco carm. evang. poeta et Vergilii imitatore*, Diss., Breslau 1905; über seine Metrik vgl. CORNU in SWA 159, 3, 1908, 1/33.

[2]) Ausg. v. HARTEL in Cypr. op. III, 289/97.

[3]) ib. 297/301; unter den pseudocyprianischen Schriften steht auch eine „caena“, „Gastmahl“ (vgl. oben Arius Thalia!), Ausg. M. l. 4, 925 32 (auch bei Harnack TU 19, 3, 1899); vgl. dazu BARDENHEWER II, 453 und BREWER, ZKTh. 28, 92 115 (Sodoma, de Jona, Caena, das carmen ad Senatorem [vgl. u. § 87, 2c] und der Heptateuch des Cyprian d. Galliers, sollen alle von diesem stammen; vgl. über ihn unten § 87, 3).

[4]) Vgl. SCHANZ IV, 188/90. Die beiden Gedichte in kritischem Texte auch bei PEIPER im CSEL 23, 1891, 212/26.

[5]) Ausg. usw. vgl. oben S. 50,2; dazu KRENKEL, *De Prud. Clem. re metrica* Diss. Rudolstadt 1884; BREIDT, *De A. Pr. Clem. Horatii imitatore* Diss. Heidelberg 1887; DEXEL, *Des Prud. Verh. zu Vergil* Diss. Landshut 1907; MERKLE, in ThQ. 76, 1894, 77/125; 78, 1896, 251/75 (Prudentius nicht gegen Priscillian kämpiend).

er von selbst Rechnung tragen und wir sehen daher bei ihm ein leises Schwinden des Gefühls für Quantität, Hervortreten von Reim u. dgl. und vor allem eine Einwirkung der rhetorischen Redeweise, was freilich alles nur durchaus auf der Linie seiner sich auch nach antiken Mustern bildenden Zeitgenossen lag. In der Mannigfaltigkeit seiner Formen und Bilder und der Lebhaftigkeit seiner Darstellung muß er im Sinne seiner Zeit als ein bedeutender Dichter gelten. Nehmen schon seine Hymnen vor allem im *Peristephanon*[1]) in der Schilderung der Leiden der Märtyrer einen epischen Charakter an, so hat er nun besonders im epischen Lehrgedicht Bedeutendes geleistet.[2]) Die *„Apotheosis"*[3]) mit einer jambischen Vorrede möchte in Hexametern die wahre Gottheit Jesu gegenüber allen möglichen Ketzern verteidigen, die *Harmartigenia* den Ursprung des Bösen nicht durch den gnostischen Dualismus, sondern durch den freien Willen des Menschen erklären; die *Psychomachia*[4]) ist ein schönes episches Lehrgedicht, das den Kampf zwischen Gutem und Bösem allegorisch durch die Personifikation von Tugenden und Lastern schildert und geradezu zum ethischen Schulbuch des Mittelalters wurde. Im Jahre 402/4 schrieb PRUDENTIUS die beiden Bücher *„gegen Symmachus"*[5]) eingeleitet durch kunstvolle Asklepiadeen und Glykoneen, sonst in Hexametern; es ist eine schöne Apologie des Christentums gegenüber dem Versuche des Rhetors Symmachus zu einer Restitution des antiken Heidentums, mit Tiefe und Ernst und schwungvoller Begeisterung.

Wie stark wir in der Geschichte dieser dichterischen Formen auf der Linie der allgemeinen lateinischen Literaturgeschichte stehen, zeigt etwa AUSONIUS[6]) († ca. 395), der auf Christen wirkte und selbst Christ war, aber nur nebenbei gelegentlich christliche Stoffe behandelte; so z. B. bietet er in seiner *Ephemeris* ein christliches Gebet in 85 Hexametern, das der Schönheit übrigens durchaus nicht

---

[1]) Siehe oben S. 473.

[2]) Vgl. MANITIUS 67/85; 96/9.

[3]) Deutsche Übers. bei BROCKHAUS, *Aur. Prudentius* Cl. etc. 1872.

[4]) Sonderausg. v. BERGMAN, Upsala 1897. — Vgl. MELARDI, *La psychomachia di Prudentio* Pistoia 1900; derselbe, *Quid rationis Prud. Psychomachia cum Cebetis Tab. hab. videtur*, Potentiae 1901.

[5]) *„Libri duo contra Symmachum"*. — Vgl. BOTH, *Des christl. Dichters Prud. Schrift gegen Symm.* Progr. Rastatt 1882.

[6]) Decimus Magnus Ausonius aus Bordeaux (* ca. 310, † ca. 395); Ausg. v. SCHENKL in M. G. h. Auct. ant. 5, 2, Berlin 1883; R. PEIPER, Leipz. 1886; MANITIUS bespricht 105/11 seine christlichen Gedichte.

entbehrt, während ein anderes Gebet mit seinen gekünstelten rophalischen Versen von der rhetorischen Künstelei des Autors Kunde gibt.

Durchaus auf dieser klassizistischen Linie finden wir nun endlich noch PAULINUS VON NOLA[1]) (ca. 353/431), der uns schon ins 5. Jahrh. hinabführt. Nach zwei Seiten hin hat er sich an der Episierung von christlichen Stoffen beteiligt; er goß biblische Stoffe in metrische Formen und er episierte die Heiligengeschichte. Wie wir es schon bei der Prosa bemerken konnten, legt der biblische Stoff der freien Phantasie des schaffenden Künstlers starke Fesseln durch seine Autorität an und es ist darum verständlich, daß die christlichen Dichter sich von der Versifizierung biblischer Stoffe zu poetischen Märtyrer- und Heiligengeschichten wandten, die den Bedürfnissen der poetischen Phantasie freien Spielraum ließen. — Was APOLLINARIS in umfassender Weise griechisch versucht hatte, das tat Paulin, indem er Psalm 1 in 51 jambischen Trimetern, Psalm 2 in 32, Psalm 137 in 71 Hexametern versifizierte; es handelt sich nicht um wirkliche Paraphrasen, sondern um weiter ausgesponnene Lieder, die der Schönheit nicht entbehren und manchen Nachfolger gefunden haben. — Schon leise zur poetischen Heiligenlegende hin tendieren die 330 Hexameter, in denen Paulinus die Gestalt Johannes des Täufers zu schildern verstanden hat. In ganz besonderer Weise aber gelten seine poetischen Schilderungen seinem Schutzheiligen, dem Felix, einst Bischof von Nola, der angeblich in der decischen Verfolgung Märtyrer geworden ist. Am Geburtstage, d. h. am Todestage des Märtyrers, am 14. Januar, widmete Paulin ihm jahrelang je ein Gedicht; so besitzen wir einen Zyklus von Gedichten Paulins auf den hl. Felix „*carmina natalitia*", 13 Gedichte (und 1 Fragment), in denen in Hexametern das Leben des Felix farbenreich geschildert wird und neben vielen anderen zeitgeschichtlich Interessantem auch allerlei Wunder episch erzählt werden, die bei der Anrufung des Heiligen geschehen seien.[2]) Ein Typus der poetischen Heiligengeschichte war für alle Zeiten geschaffen.

b) Die volkstümliche, unklassische Richtung. In eine ganz andere Welt treten wir, wenn wir uns KOMMODIAN[3]) (ca. 310/50) zuwenden. Zwei Gedichte haben wir von ihm. 1. Die *Instructiones*[4]), „*Unter-*

[1]) Ausg. usw. siehe oben S. 50,3.

[2]) Vgl. MANITIUS, 272/87.

[3]) Ausg. usw. vgl. oben S. 48,1; wicht. Argumente für den Ansatz K.s erst um 400 oder später bringt SCHEIFLER, *Quaest. Commod.* Diss. Breslau 1908 (vor allem Metrik und Grammatik berücksichtigt!); vgl. aber bes. BREWERS Arbeiten.

[4]) Einige Proben auch bei LIETZMANN, *Lat. altkirchl. Poesie*, S. 41/52.

richt" (in der christlichen Religion — und Ethik). Was Lactanz in den Institutiones in umfassender und für die Geschichte der Apologie klassischer Weise versucht hatte, das versucht Kommodian hier in volkstümlicher Weise in poetischer Form in 80 in zwei Bücher geteilten kleinen, akrostichisch gebauten Gedichten in Hexametern, die nach dem Wortakzente, nicht nach der Quantität gebaut sind. Sie enthalten Apologie gegen die Heiden, dann gegen die Juden, Hinweis auf die Endzeit und dann sittliche Ermahnungen für die Christen nach den verschiedenen Ständen und Lebensaltern. Wir haben es mit Versen zu tun, die, womöglich direkt für den Katechumenenunterricht bestimmt, das wesentliche des Christentums im Gegensatz zum Heiden- und Judentum enthalten. Das 2. Gedicht, „*Carmen apologeticum*"[1], „apologetisches Gedicht", aus 1060 ebenso gebauten Hexametern, doch ohne Akrosticha, die eine kleine Apologie des Christentums gegen das Heiden- und Judentum und eine Rechtfertigung des Christentums in den wesentlichen Stücken enthalten mit besonders liebevoller Darstellung der Lehre von den letzten Dingen. — Was wir in der lateinischen Hymnenpoesie erst Ende des 4. Jahrh. bei Augustin finden, das begegnet uns hier schon am Anfang des 4. Jahrh.[2]) Woher hat Kommodian diese Art? — Ist er darin ein Anfänger? Wir finden Akrostichis, Alliteration, Quantitätsvernachlässigung trotz Kenntnis der Regeln der Quantität, Nichtvermeidung des Hiatus, Caesura Penthemimeris, Reime usw., kurz alle Anzeichen der wohl von Syrien her eingedrungenen, in Griechenland zuerst bei METHODIUS VON OLYMPUS († 311) zu konstatierenden volkstümlichen Poesie, die natürlich auch bei Kommodian alles andere ist als Unbeholfenheit. Kommodian ist zwar kein ungebildeter Mensch, er kennt die Alten sehr wohl und deren klassische Gesetze, aber er geht aus praktischen Gründen andere Wege und ist, wie es scheint, auf diesen Wegen der Anfänger von etwas Neuem gewesen.

Literarisch auf der Linie des Kommodian steht ein in 5 Büchern geschriebenes Gedicht: „*Gegen die Marcioniten*"[3]), das in ca. 1300 Hexametern sich polemisch gegen Marcion und die Anhänger seiner Lehre richtet und im wesentlichen die Gedanken der verschiedenen Gegner Marcions von Theophilus bis Tertullian in versifizierter Form reproduziert. Über den Verfasser läßt sich m. E.

[1]) Einige Proben auch bei Lietzmann a. a. O. 52/61.

[2]) Wenn K. nicht ins 5. Jahrh. gehören sollte, vgl. oben S. 48,1.

[3]) „*Adversus Marcionem*", Ausg. v. OEHLER, *Op. Tertulliani* II, 781/98; vgl. BARDENHEWER II, 385/7; MANITIUS 148/56; EBERT, 312, Anm. 1.

nichts Entscheidendes sagen, ob es VICTORINUS VON PETTAU[1]) oder KOMMODIAN[2]) oder ein Schüler Kommodians[3]) ist, ob aus Afrika[4]) oder aus Rom.[5]) In bezug auf die Verse finden wir fast alle die Eigenschaften, die wir bei Kommodian sahen: Reim, Assonanz, Alliteration, Hiatus, Übergang von der Quantität zum Akzent[6]); alles das weist uns auf das 4. Jahrh. und wir könnten sehr wohl (mit Harnack) daran denken, daß in einem Kreise, dem Kommodian nahestand oder jedenfalls aus ähnlichen Volksschichten und um die Zeit 325/50, dieses nicht gerade sehr tiefe und bedeutende Lehrgedicht entstanden ist, dessen Zweck ist, in volkstümlicher Weise die Häresie zu bekämpfen.

c) Die Invektiven. Auch andersdenkende Zeitgenossen haben Christen dichterisch in Hexametern angegriffen; in 122 Hexametern griff ein Christ im Jahre 394 in dem Gedicht *„gegen Flavianus“*[7]) das Haupt der altnationalen Partei, den bereits hingerichteten Nicomachus Flavianus an mit rücksichtsloser Schärfe, voll Hohn über die gefallene Größe. Und ein anderer wandte sich in 85 Hexametern in dem Gedicht *„ad senatorem“*[8]) gegen einen vom Christentum abgefallenen Senator, dessen neue Religion und Kulthandlungen er nun verspottet, und zwar in Versen, weil jener ein Freund der Poesie war. — Wie PRUDENTIUS gegen Symmachus kämpfte, das sahen wir schon oben.

3. Lehrgedicht und Epos seit dem Anfange des 5. Jahrh. Alle diese verschiedenen Arten von Epos und Lehrgedicht, Heiligengeschichte, metrischer Bearbeitung biblischer Stoffe in antikisierenden und in volkstümlichen Formen sind nun im 5. und den folgenden Jahrhunderten reichlich angewandt von Dichtern und Versmachern. Wir können hier nur einiges hervorheben.[9])

---

[1]) So HAUSSLEITER in Zeitsch. f. kirchl. Wiss. u. Leb., 1886, 254/6.

[2]) Vgl. HARNACK, II 442/9.

[3]) Oxè, *Proleg. de carm. adv. Marc.*, Leipzig 1888.

[4]) So WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht advers. Marcionem*, 1901; dagegen KÖNIGSDORFER, *De carmine adv. Marcionem etc.* Diss. Würzb. 1905.

[5]) HARNACK, II, 449.

[6]) Vgl. MANITIUS, 155, Anm. 2.

[7]) Ausg. v. M. HAUPT (bei Mommsen) im „Hermes“, 4, 1870, 350/63; vgl. MANITIUS, 146/8; SCHANZ, IV 199/201; SEEFELDER, *Abhdl. über d. carm. adv. Flav.* Progr. Gmünd 1901.

[8]) Ausg. v. PEIPER, CSEL 23, 1891, 227/30; MANITIUS, 130/133; SCHANZ, IV, 201/2.

[9]) Zahlreiche derartige Anonyma oder Pseudonyma kleineren Umfangs bietet uns diese Zeit: Das *„Carmen de fratribus septem Machabaeis* in 394 Hexametern, eine rhetorisch gehaltene Episierung von 2. Macc. 7 (Manitius, 113/5); *„De evangelio“*, eine Betrachtung

Ein Gallier CYPRIAN hat am Anfang des 5. Jahrh. wohl die sämtlichen historischen Bestandteile des A. T. in Hexameter gegossen; wir haben davon die Umschreibung ziemlich des ganzen Heptateuchs[1]) in Tausenden von Hexametern, also dem epischen Maße mit gelegentlicher Anwendung der Hendekasyllaben, also eines lyrischen Maßes; nüchtern, einfach, sich an den Text haltend, prosodisch mangelhaft, erscheint das Bibelepos nicht gerade als eine bedeutende Leistung.[2])

Aus derselben Zeit haben wir ein wunderlich antikisierendes, an Vergil sich anschließendes Hirtengedicht, das aus 33 asklepiadeischen Strophen besteht und ein fingiertes Bekehrungsgespräch über Wunder u. dgl. enthält[3]); der Verfasser ist ein Rhetor SEVERUS SANCTUS ENDELECHIUS.[4])

Höher führt uns vor allem vom rein poetischen Standpunkte aus das dreiteilige, in Hexametern mit Anwendung des Reimes verlaufende Gedicht *Alethia*[5]) das ein Rhetor CLAUDIUS MARIUS VICTOR[6]), schrieb und das die Geschichte von Gen. 1—19 episch behandelt und bei seiner reinen klassischen Form dadurch recht poetisch wirkt, daß es dem biblischen Stoffe nicht sklavisch folgt, sondern ihn frei mit Phantasie behandelt.

Das große *„carmen paschale"*[7]), das SEDULIUS[8]) um 430 im wesentlichen in Hexametern geschrieben, setzt die Linie poetischer

---

des Lebens Jesu in 114 Hexametern (Manitius 102/5); *„Metrum in Genesim"*, eine hexametrische Paraphrase von Gen. 1/9 (Man. 189/92); *„De Jesu Christo et de homine"* (Man. 115), über die Heilstätigkeit Jesu; *„De providentia divina"* (um 415 in Südgallien verfaßt), 48 Disticha und 875 Hexameter, recht bedeutend (Manitius 170/80); *„De pascha"* (Man. 116/9); *„De lege domini"* und *„De nativitate, vita passione et resurrectione domini* (Man. 477/9); *De iudicio domini* oder *ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum* in 406 z. T. gereimten Hexametern (Man. 344/8); vgl. zu diesen Gedichten KRÜGER in RE[3] 6, 407/9.

[1]) Ausg. von PEIPER im CSEL 1891, 23. — Vgl. BEST, *De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuch.* Diss. Marburg 1891; STUTZENBERGER, *Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus* Diss. Zweibrücken 1903; BREWER in ZKTh 28, 92/115.

[2]) Vgl. MANITIUS 166/70; BARDENHEWER, *Patr.*[3] 364.

[3]) Ausg. von RIESE in *Anthologia latina* ed. BUECHELER et RIESE, Pars. I Fasc. II. Nr. 893.

[4]) Vgl. MANITIUS, 258/60.

[5]) Ausg. von SCHENKL im CSEL 16, 337/436.

[6]) Vgl. MANITIUS, 180/8; MAURER, *De exemplis quae Cl. M. Victor in Alethia secutus sit.* Diss. Marburg 1896.

[7]) Ausg. von HUEMER im CSEL 1885, 10; C. L. LEIMBACH, *Über den christlichen Dichter C. Sedulius und dessen Carm. pasch.*, Goslar 1879; CANDEL, *De clausulis a Sedulio in eis libris qui inscrib. pasch. opus adhib.* Toulouse 1904.

[8]) Vgl. oben S. 473.

Bearbeitungen biblischer Stoffe fort, indem Wunder des A. T., dann aber vor allem Wunder Jesu von der Geburt bis zu seiner Himmelfahrt beschrieben, verherrlicht und erklärt werden zu dem ausgesprochenen Zweck, aufs neue der heidnischen Mythologie christliche Geschichte in Wundern gegenüberzustellen. Es ist begreiflich, daß diese fromme Darstellung von gewaltiger Wirkung auf die mittelalterlichen Vorstellungen geworden ist.

In elegischen Distichen (1036 Versen) schrieb ein gewisser ORIENTIUS[1]) (wohl um 439 Bischof von Auch?) ein großes Lehrgedicht *„Commonitorium"*[2]) das in seiner schlichten warmen Art ohne Künstelei in praktischer volkstümlicher Weise seelsorgerisch zu einem Lebenswandel fern von Lastern in heiliger Tugend ermahnen will; hier tritt das Rhetorische zurück und es einigen sich schlichter Inhalt und schlichte Form. Und auf ähnlicher Linie steht die 459 geschriebene Selbstbiographie des 84jährigen Bischofs Paulinus von Pella[3]), „Eucharisticos"[4]), „Dankgebet", benannt, die freilich nicht an Augustins Selbstbiographie heranreicht, wenn sie auch mit ihren 616 Hexametern als Lebensbeschreibung in einem wohltuenden Gegensatz zu der üppigen, in Prosa und Poesie einsetzenden Heiligenbiographie steht.

Aus diesen poetischen Heiligenbiographien[5]) seien noch zwei herausgehoben[6]), die das Leben des heiligen Martin beschreiben. Paulinus von Petricordia[7]) (Perigueux) brachte es auf die Bitte des Bischofs Perpetuus von Tours etwa im Jahre 470 in 6 Büchern in ein Epos von 3622 Versen, Hexametern, die *vita Martini*[8]), wobei er die prosaische *vita Martini* des Sulpicius Severus[9]) zugrunde legte, aber seine Quelle oft weitschweifig und mit mancherlei eigenen Zutaten, zum Lobpreise seines Heiligen, umschrieb. Die dichterische Kraft steht in keinem Verhältnis zur großen Liebe zu seinem Heiligen.

[1]) Vgl. MANITIUS, 192/201; KRÜGER, RE[3] 14, 467; BELLANGER, *le poème d'Orientius* (mit Text und franz. Übers.), Paris 1903; ders., *Recherches sur St. Orens*, Auch 1903; PURSER, *M. Bellangers Orientius*, Paris 1904.

[2]) Ausg. v. ELLIS im CSEL 16, 191ff.

[3]) Vgl. MANITIUS, 213/8 und oben S. 116,5.

[4]) Ausg. von BRANDES im CSEL 1888, 16, 263/334.

[5]) Vgl. oben die prosaische Heiligenlegende S. 120/3.

[6]) Von Epikern biblischer Stoffe seien noch ALCIMUS AVITUS (vgl. MANITIUS, 241/56) und ARATOR (vgl. MANITIUS, 366/76) nur genannt.

[7]) Vgl. MANITIUS, 226/32.

[8]) Ausg. v. PETSCHENIG im CSEL 1888, 16, 1/190. — Vgl. HUBER, *Die poet. Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulp. Sev. durch Paulinus v. Périgueux*, Diss. Kempten 1901.

[9]) Vgl. oben S. 120.

Mit Benutzung der vita Martini des Sulpicius Severus und des Epos des Paulinus von Petricordia hat dann VENANTIUS FORTUNATUS[1]) in 4 Büchern in 2243 Hexametern das *„Leben des heiligen Martin“* beschrieben, mit womöglich noch größerer Steigerung der Wunder bis zum Unwahren, als ein Denkmal seiner Dankbarkeit für die Heilung seiner Augenkrankheit durch das Gebet zum Heiligen.

Auch diese poetischen Heiligenleben wurden zu einem sehr wichtigen Erbe für das Mittelalter.

4. Das Epigramm.[2]) Die für uns erkennbare Geschichte des christlichen poetischen Epigramms beginnt im 4. Jahrh., und Papst DAMASUS[3]) (366/84) spielt jedenfalls in dieser Geschichte eine entscheidende Rolle, aber es waren weniger literarische als praktische Gründe, die Damasus zum Epigramme führten. Im 4. Jahrh. setzt die große Kirchenbautätigkeit, die von selbst zur Inschrift einlud, ein und speziell Damasus beschäftigte sich mit der Neuherrichtung der Katakomben und altchristlichen Grabstätten; für sie hat er zahlreiche z. T. auf Stein uns erhaltene Epigramme verfertigt[4]); in Hexametern, teilweise auch in Distichen hat er sie geschrieben, entsprechend dem antiken Gebrauche, aber metrisch sind sie durchaus nicht korrekt gebaut und nur gelegentlich von Tiefe und Kraft (Grabschrift für seine Schwester Irene[5]) und für die Projecta, die Tochter des Konsuls Florus). Es ist interessant, daß Damasus schon den Übergang von dem Epigramm als Inschrift zum kurzen Gedicht gemacht hat, in dem z. B. David besungen wird und dann einmal in 26 Versen der Apostel Paulus; aber auch hier erscheint der praktische Zweck als Einleitung zum Psalter bezw. den Paulusbriefen zu dienen, maßgebend. Damasus hat seinen eigenen Namen in den Epigrammen reichlich verewigt; die nachfolgende große Epigrammliteratur leidet aber stark unter der Anonymität.[6])

Von Prudentius († nach 405) haben wir eine ganze Epigrammsamm-

---

[1]) Ausg. usw. siehe oben S. 50,6.

[2]) FR. BUECHELER, *Carmina epigraphica.* 2 Bde., 1895/7, enthält die lateinischen Inschriften in Versen; ein paar Proben christlicher Versinschriften bei LIETZMANN kl. Texte Heft 47/9, 62/64, vgl. oben unter „Inschriften“ S. 448 ff.

[3]) MANITIUS, S. 113/23; SCHANZ, IV 193/7; vgl. oben S. 51,1.

[4]) IHM, *Damasi epigrammata,* Leipzig 1895; 10 Epigramme des Damasus bei LIETZMANN a. a. O., S. 15/18; vgl. auch C. WEYMAN, *Vier Epigramme des hl. Papstes Damasus* I, München 1905.

[5]) LIETZMANN a. a. O. Nr. 20, S. 16.

[6]) Über tituli und Epigramme, die dem Ambrosius von Mailand († 397) zugeschrieben werden, vgl. Schanz IV, 210.

lung, das sogen. *Dittochaeon*[1]), in welchem mit epischem Charakter 49 Vierzeiler, 24 alttestamentliche und 25 neutestamentliche geboten werden, deren Bestimmung erklärender Text zu Bildern zu sein scheint. Ebenfalls praktische Gründe haben PAULINUS VON NOLA[2]) (ca. 353/431) zum Epigramm geführt; die Bauten zu Ehren des hl. Felix mußte er mit Epigrammen schmücken und dem Sulpicius Severus sandte er brieflich einige von diesen und neue für dessen Bauten für den hl. Martin. — An jenes Dittochaeon des Prudentius erinnert das aus verschiedenen Metren (Trimetern, Hexametern, Distichen usw.) zusammengesetzte und wahrscheinlich auch von Paulinus von Nola stammende große Epigramm *„de obitu Baebiani“*[3]), das den erklärenden Text zu einem Wandgemälde gebildet haben muß. Etwas Ähnliches finden wir dann später bei RUSTICIUS HELPIDIUS (Anf. d. 6. Jahrh.), dessen Epigramme in 24 Tristichen[4]) auch biblische Bilder erklären.

Bei Ennodius[5]) (474/521), dem geistlosen Nachahmer antiker und christlicher Vorbilder, finden wir 151 kleine Epigramme in Hexametern und Distichen als Inschriften für Kirchen usw., oft aber auch epigrammatische Spottverse in der Weise Martials, die nicht für die Inschrift bestimmt waren, eine Art, die wir ja dann bei VENANTIUS FORTUNATUS (um 600) u. a. wiederfinden.

5. Das Gelegenheitsgedicht. Auch spezielle Gattungen der heidnischen Poesie wurden christianisiert; das sehen wir deutlich bei dem Schüler des AUSONIUS, dem PAULINUS VON NOLA. Für die Hochzeit der Ja und des Julianus hat der kampanische Bischof ein *Hochzeitscarmen* in 120 Distichen gefertigt, ein *„Epithalamium“*, welches dem heidnischen erotischen Gedicht die Schilderung christlicher Ehe gegenüberstellt.[6]) Ein Trostgedicht des Paulin in 316 Distichen, die *„consolatio“*, nimmt schon mehr den Charakter einer Trostpredigt an und ein Geleitsgedicht in 85 sapphischen Strophen für den Bischof Niceta von Remesiana, ein *Propempticum* (398 geschrieben), gibt Zeugnis von der Freundschaft der beiden Männer.

---

[1]) Bedeutung des Namens recht unsicher! Vgl. SCHANZ IV, 227/9; Ausg. oben S. 50,2; vgl. auch MERKLE in der Festschr. zum Jubil. d. Campo Santo in Rom, Freiburg 1907, 33/45.

[2]) Vgl. oben S. 50,3.

[3]) Ausg. von W. BRANDES, *Studien zur christl. lat. Poesie* in Wiener Studien 12, 1890, 281 ff; vgl. MANITIUS, 298/300.

[4]) Ausg. M. l. 62, 543/6; vgl. MANITIUS, 379/84; BARDENHEWER, *Patr.*[3], 538.

[5]) Vgl. oben S. 50,5.

[6]) Ausg. v. HARTEL, siehe oben S. 50,3; vgl. J. FRIES, *Römische Hochzeitslieder*, 1, Kaiserslautern 1898.

Und wenn dann Männer wie APOLLINARIS SIDONIUS[1]) († ca. 482) ihrer rhetorischen und poetischen Bildung in solchen Liedern Ausdruck gaben, dann ist sehr oft nicht in erster Linie das christliche Interesse maßgebend, sondern das poetisch-rhetorische. Seine zahlreichen Gedichte, Lieder usw. profanen Inhalts, Hochzeitsgedichte usw. stehen durchaus auf der Linie der Fortsetzung der antiken Mythologie und haben kaum ein inneres Verhältnis zum Christentum. Er hat Nachfolger gefunden. So haben wir in dem ersten Buch der carmina des ENNODIUS[2]) ein *„Epithalamium"*, das die Lyrik der Erotik enthält, wie er in der Zeit vor 513 in durchaus profanem Sinne lyrisch gedichtet haben muß. Aber diese antike Dichtung von Dichtern, die ebensogut hätten Nichtchristen sein können, können wir hier nicht weiter verfolgen. Es kam hier eben die Zeit der Ausläufer einer nur leise christlich beeinflußten antiken Literatur.

Wie sehr christliche Dichter im Strome der ganzen poetischen Tradition drin standen, das möge auch die Tatsache zeigen, daß wir auch bei ihnen einer höchst gekünstelten Form der Antike, den „versus Serpentini", begegnen, welche mit der sog. „Epanalepsis" die erste Hälfte des Hexameters in der zweiten Hälfte des Pentameters wiederkehren lassen; diese Form, der man bei Ovid und Martial begegnet, benutzt z. B. SEDULIUS (um 440), um so A. T. im Hexameter und N. T. im Pentameter in typologischer Deutung zu verbinden, freilich eine ganz geschickte Anwendung einer alten Form[3]), die wir dann bei Venantius Fortunatus, Beda u. a. finden.

Venantius Fortunatus[4]) († Anf. des 7. Jahrh.?), zuletzt Bischof von Poitiers, der lebendige frische Poet, ist dann so recht der Typus des christlichen Gelegenheitsdichters, „der letzte römische Dichter", im Gegensatz zum heraufziehenden Germanentum, ausgestattet mit der ganzen Kenntnis der antiken Verskunst, aber auch gar nicht frei von dem Schwulst des rhetorischen Dichters. In der elf Bücher umfassenden Sammlung der *carmina* oder *Miscellanea*[5]) hat Fortunatus die verschiedensten Vorkommnisse seines Lebens und vieles andere in Verse gebracht und damit einen Spiegel der Zeitverhältnisse geschaffen: Lobgedichte an fränkische Fürsten, Reiseerlebnisse, auch Gedichte auf vornehme Damen usw.

---

[1]) Vgl. oben S. 171,7.
[2]) Vgl. oben S. 50,5.
[3]) Vgl. MANITIUS, 310/1 und 22.
[4]) Vgl. oben S. 50,6.
[5]) Ausg. v. Fr. Leo in MGha IV, 1, Berlin 1881.

Hier mischen sich Christentum und Antike und wurden eins in der mittelalterlichen Kultur und Literatur.

6. Der Cento.[1]) Was wir schon bei dem Griechentum des 2. Jahrh. finden, eine Zusammenstellung von Homerversen zu einem christlichen Gedicht[2]), das finden wir nun auch in der lateinischen Poesie, anknüpfend an die bereits vorhandene Sitte, einzelne Virgilverse zu ganz neuem Inhalt zusammenzustellen.[3]) Wahrscheinlich war die erste christliche „Centonendichterin" PROBA[4]) eine vornehme Frau, welche (rund um 360) die Schöpfungsgeschichte bis zur Sündflut und die Geschichte des Heilandes bis zur Himmelfahrt in herausgerissenen Virgilversen mit wenig eigenen Zutaten schilderte, ein neues christliches Epos, ein lächerliches Zeichen einer impotenten Dichtung.[5]) Trotzdem hat diese Dichtung reiche Nachahmung gefunden in Centonen, die sich teils mehr dem Epos, teils mehr dem Lehrgedicht näherten; es widersprachen diese Dinge, wie es scheint, durchaus nicht dem Geschmack der Zeit.[6])

7. Poetische Briefe. Bereits bei der Betrachtung der Epistelliteratur begegneten wir der Art versifizierter Episteln, dem poetischen Briefe, dessen Geschichte sich auch hier einfügen läßt, anhebend bei dem poetischen Briefwechsel des AUSONIUS mit PAULINUS[7]) bis zu den Zeiten des VENANTIUS FORTUNATUS, eine eigenartige Geschichte, die aber auch im Zusammenhange der Geschichte der Epistel überhaupt begriffen werden muß.

Zur christlichen Poesie vgl. bes. MANITIUS, *Gesch. d. christl. lat. Poesie*, Stuttgart 1891; A. POIZAT, *Les poètes chrétiens. Scènes de la vie litteraire du IVe au VIIe siècle*, Lyon 1902; SCHANZ, IV 187/252.

---

[1]) Vgl. ERMINI, *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Rom 1909.
[2]) Vgl. oben S. 460,1.
[3]) SCHANZ, IV 199 „Allgemeine Literatur über Virgilcentonen".
[4]) MANITIUS, 123/7; vgl. KRÜGER, RE[3] 16, 65f.
[5]) Ausg. v. SCHENKL im CSEL 1888, 16, 511/639.
[6]) Vgl. MANITIUS, 127/30; SCHANZ, IV 199.
[7]) Vgl. SCHANZ, IV 239f u. 26f. und oben S. 171f.

D. Schluß.

§ 88. Die Gesamtentwicklung.

Wenn wir jetzt, am Ende der Betrachtung der Entwicklung der einzelnen Formen, in denen Christen geschriftstellert haben, diesen Entwicklungsgang als ein Ganzes zu fassen suchen, werden wir vor dem Fehler gesichert sein, Entwicklungsschemata an diese Literaturgeschichte heranzubringen und künstlich sie zu periodisieren.

Da aber ergibt sich, daß die große Linie dieser Entwicklungsgeschichte die ist, daß sie sich von den einfachsten, sich von selbst ergebenden Formen der religiösen Erzählung und der brieflichen Mitteilung entwickelt hat zu immer vollständigerer Beherrschung der Kunstformen der antiken Welt selbst in ihren feinsten Ausbildungen. Die Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Literatur bildet sonach einen kulturgeschichtlich höchst interessanten Weg von immer wiederholten Übergängen, von Übergängen von einfacher volksmäßiger Literatur zur Literatur der Durchschnittsgebildeten in der Apologetik bis hinauf zur vollen Höhe griechischer Literatur, etwa in den Alexandrinern und den Griechen und Lateinern des 4. Jahrh., von einer Literatur, die den Einfluß semitischer Formen aus der Geburtszeit des Christentums noch an sich trägt, bis zur vollen Beherrschung der griechischen Formen, von Übergängen von einer Ablehnung der „weltlichen" Literatur bis zur vollen Anteilnahme an ihr. Aber als entscheidender Übergang hebt sich der heraus von einer rein oder fast rein religiös interessierten Literatur zu einer theologisch-wissenschaftlichen Literatur.

Diese Übergänge können nun freilich nicht auf Jahr oder Jahrzehnt fixiert werden, sondern greifen mannigfach ineinander über. Es hat immer einen großen Unterstrom einfacher volkstümlicher Literatur gegeben in frommen Geschichten, Heiligenbüchern, Wallfahrtsberichten, schlichten Predigten, und vor allem in volkstümlichen Liedern und Hymnen, die die Sprache und die Formen des Volkes an sich trugen. Und es hat immer wieder Schriftsteller gegeben, die von theologischer Literatur sich zum literarischen Ausdrucke ihres religiösen Glaubens wandten.

Von da aus aber ergibt es sich, daß die altchristliche Literatur zwei Pole und zwei Höhepunkte gehabt hat. Der eine Pol ist die Hervorbringung einer rein religiös interessierten Literatur, welche der Formen einer ausgebildeten und immer differenzierteren „weltlichen" Literatur an sich nicht bedurfte, und der andere Pol ist die volle Anteilnahme der „christlichen" Literatur an den Formen der Literatur der sie umgebenden Kultur; zwischen diesen beiden Polen bewegt sich ihre Geschichte und das Vorhandensein dieser beiden Pole bewirkt die immer wieder auftretenden Spannungszustände innerhalb der altchristlichen Literatur. Es sollen Religion und Weltkultur verbunden werden, und es war dabei immer die Gefahr vorhanden, daß entweder eines über dem anderen verloren ging oder aber ein Mißverhältnis eintrat zwischen den religiösen und kulturellen Elementen. Augustin als Schriftsteller bietet für diese Spannungszustände den lebendigsten Beleg. Und doch hat gerade er auch literarisch die Synthese gefunden und in seinen Konfessionen ein Werk geschaffen, daß literarisch durch und durch als ein Erzeugnis religiöser Literatur empfunden werden muß; und doch bildet dieses merkwürdige Buch in der Entwicklungsgeschichte der antiken Autobiographien einen eigentümlichen Höhepunkt.

Von da aus aber wird es verständlich, daß man von zwei klassischen Perioden der altchristlichen Literatur reden muß, die die Höhepunkte literarischen Schaffens der alten Christenheit darstellen, nämlich der Zeit, da der neue religiöse Geist sich selbst Formen schuf, die Zeugnisse dessen sind, daß die höchsten Formen doch nicht Ergebnisse der differenziertesten Kunstübung, sondern des Geistes sind, der sich den Körper schafft, und der Zeit, da die christliche Religion, durch die ganzen Bildungselemente der Antike hindurchgegangen, nun deren Formen vollkommen beherrscht und in eigentümlicher Weise anwandte.

So liegt allem Konstruieren einer langsamen Entwicklung zum Trotz, wie Homer am Anfange der griechischen Literatur, so die Literatur des Urchristentums als *klassische Periode einer religiösen Literatur des Christentums* an seinem Anfange; und die Literatur des 4. Jahrh. als klassische Periode einer *Literatur des Christentums auf dem Boden der antiken Kultur* erscheint als das Ergebnis eines Assimilationsprozesses zwischen Christentum und Hellenismus.

So finden wir im Grunde eine doppelte Entwicklungsreihe innerhalb der altchristlichen Literatur, einerseits eine Fortsetzung und Fortbildung einer im wesentlichen bodenständigen, spezifisch christlichen, religiösen Literatur, einer Literatur, die freilich aufs stärkste in ihrer

freien Entwicklung dadurch und seitdem gehindert wurde, als ein bestimmter Kreis religiöser Offenbarungsschriften im Kanon zu festem Bestande kam, so daß eine Weiterbildung sich im allgemeinen nur außerhalb der durch den Kanon ein- für allemal gegebenen Stoffe vollziehen konnte; praktische Bedürfnisse haben im wesentlichen den Gang dieser religiösen Literatur geleitet, die Bedürfnisse der Erbauung durch Erzählung, Ausschmückung der eschatologischen Zukunft usw., und vor allem die gottesdienstlichen Bedürfnisse in Liturgie, Gesang und Gebet; die selbständige Entwicklung, die das religiöse Lied des Christentums in der alten Kirche gewonnen hat, ist das typische Beispiel für die Bedeutung des religiösen Elementes für die Entwicklung einer altchristlichen Literatur.

Und die andere Entwicklungslinie ist bezeichnet durch die Geschichte des Hineinwachsens in die antike Kultur, des Aufnehmens ihrer Formen, aber auch ihrer Gedanken.

Die Ströme fließen mannigfach ineinander über und münden schließlich in dasselbe Bett, in die Anfänge der mittelalterlich-christlichen Kultur des Ostens und des Westens, die jene Spannung zwischen Christentum und Antike, Religion und Welt wenigstens in der Literatur in weit geringerem Grade erkennen läßt, weil die mittelalterlichen Kulturen in ihrer engen Verbundenheit mit Christentum und Kirche in weit höherem Maße eine Einheit in sich darstellen, als die vorangegangene Zeit einer vom Alten sich losringenden, neuen Zielen zustrebenden Kultur des Überganges von der Welt der Antike über den synkretistischen Hellenismus zur mittelalterlichen Epoche.

Von da aus aber liegt es nahe, über den Rahmen der engeren Aufgabe des Historikers hinaustretend diese Entwicklungslinie in ihrer Bedeutung zu werten. Und ich meine, daß es in dieser Hinsicht unberechtigt sein würde, diese ganze Entwicklungslinie lediglich als eine Dekadenz aufzufassen, eine Dekadenz insofern, als die patristische Literatur schon mit ihrer ersten Berührung mit der Welt in der Zeit der Gnostiker und der Apologeten von den Höhen der Anfangszeit herabsteigt, so daß allerdings auch rein literarisch etwa der Weg von den Paulusbriefen zum 1. Clemensbrief, von der Johannesapokalypse zum Hirten des Hermas, von dem Johannesevangelium zu der Flut von Evangelien- und Apostelerzählungen als ein abwärts führender Weg erscheint. Aber es muß doch geltend gemacht werden, daß diese ganze spätere christliche Literatur in antikem Gewande einfach eine Notwendigkeit war, insofern als das Christentum sich nur auf diese Weise mit der es umgebenden Welt auseinandersetzen konnte. Wie von der Geschichte jeder lebenskräftigen Religion, so

wird auch von der Geschichte der christlichen Religion gelten, daß sie immer wieder in den Formen ihres Ausdrucks die Verbindung suchen und finden muß zu der sie umgebenden Welt. Auch die Geschichte des Kirchenliedes etwa nimmt bis in unsere Tage teil an dem Strome der Formen der sich wandelnden Kultur. Und diese Teilnahme des Christentums an der Kultur der „Welt", das ist das interessante historische Problem, das eine Geschichte einer christlichen Literatur uns stellt. Freilich es bleibt ein Verhältnis der Annahme und zugleich der Ablehnung, es bleibt ein Verhältnis des Nehmens und auch des Gebens, es bleibt dabei, daß die eigentümliche innere Kraft des Christentums auch schaffend und bewegend stets neue Anregungen gab und neue Wege für die Kultur und Literatur der Antike gewiesen hat. Damit aber dürfen wir nicht bei der Einseitigkeit stehen bleiben, diesen literarhistorischen Prozeß lediglich als eine Dekadenz aufzufassen, sondern als die notwendige Geschichte der Formen, in denen für die religiöse Auffassung ein Gehalt ewiger Wahrheit menschlich gefaßt wurde.

§ 89. Probleme und Aufgaben.

Wir stehen damit nicht am Ende der Arbeit, sondern am Anfange neuer Arbeiten. Denn diese kulturhistorische Auffassung und dies kulturhistorische Verständnis der altchristlichen Literatur muß nach allen Seiten hin erweitert und vertieft werden.

Das muß gewiß auch weiter zunächst auf dem Wege geschehen, daß die quellenmäßige Erkenntnis der einzelnen Stücke der altchristlichen Literatur nach Textgestalt, Textgeschichte, Verfassern, Zeit, Abfassungsverhältnissen usw. nach allen Seiten hin erweitert wird, ganz besonders auch in der Epoche nach den Zeiten des Eusebius, denn erst diese quellenmäßige Basis wird uns davor bewahren, in luftigen Spekulationen uns den literarischen Entwicklungsgang selbst zu konstruieren.

Aber wir dürfen jene weiterführende Aufgabe nicht immer wieder einer kommenden Zeit überlassen, deshalb nicht, weil sie es erst ist, die uns den Blick eröffnet für die eigentlichen entwicklungsgeschichtlichen Linien. Ein Buch wie Mischs „Geschichte der antiken Selbstbiographie" hat uns Perspektiven eröffnet, die in dieser Weise uns bisher zum guten Teile verborgen waren. Hier kommt beides zu seinem Rechte, der Zusammenhang etwa von Augustins Konfessionen mit der antiken Selbstbetrachtung des Individuums und die Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit für die Gestaltung der gegebenen Formen.

Denn Hand in Hand mit dem Aufsuchen der Beziehungen der literarischen Formen zur Umwelt und Vergangenheit muß die Erkenntnis der Bezogenheit der Form auf die Individualität des Schriftstellers gehen. Wer etwa einmal Diltheys „Erlebnis und Dichtung" gelesen hat, der empfindet es immer wieder auch bei der altchristlichen Literatur als ein eigentümliches Problem, tiefer nach den Zusammenhängen zu forschen, die zwischen den Formen des literarischen Werkes und der Seele des Schriftstellers vorhanden sind. Diese Betrachtungsweise hat freilich ihre Grenzen, zumal in der Antike mit ihrer eigentümlichen Auffassung vom Individuum, aber wer es einmal wieder unternimmt, von der begangenen Straße, von Origenes, Tertullian, Augustin zu den Vätern des 4. Jahrh. zu gehen, wer etwa bei einem Gregor von Nyssa oder gar bei Gregor von Nazianz über jene schrecklichen Kataloge von Lebensdaten hinauskäme, dem würde von dort aus ein wunderbares Verständnis für den Schriftsteller und seine Werke erwachsen. Man wird den Menschen erfassen müssen nicht bloß als Individualität, sondern auch in der Kultur ihrer Zeit.

In der Kultur ihrer Zeit! Da steckt das Problem für die Geschichte der Literatur überhaupt. Und da muß zunächst und endgültig die unglückselige Scheidung zwischen den Aufgaben des Theologen und Philologen aufgegeben werden, denn diese Probleme können weder einseitig von den antiken Schriftstellern her noch einseitig von den christlichen Schriftstellern her, von denen die Philologen jene und die Theologen diese als Ressort bekamen, gelöst werden, sondern nur vom Gesichtspunkte der höheren Synthese des Historikers überhaupt. Für den Historiker aber kann das Ziel nur das sein, die künstliche Isolierung der altchristlichen Literaturformen zu verwandeln in eine Zusammenschau vom Gesichtspunkte der allgemeinen Kulturgeschichte.

Diese Gesichtspunkte, die vor allem DEISSMANN in seinem „Licht vom Osten" insonderheit für die urchristliche Literatur entwickelt hat, finden ihre Anwendung auf die gesamte altchristliche Literatur. Und hier wird es vor allem gelten, die literarischen Formen in ihrem historischen Werden im einzelnen tiefer zu begreifen, und nicht bloß die Formen als Ganzes, sondern auch die Form im einzelnen in Stil und Anlage, Sprache und Ausdrucksmittel, und es muß auch gezeigt werden, wie die Form als Ganzes und die einzelnen Ausdrucksmittel zum großen Teil innerlich zusammenhängen. Wir haben uns zu sehr daran gewöhnt, die christlichen Literaturerzeugnisse zu messen an der klassischen Literatur großen Stiles, empfinden darum den Abstand und meinen, daß auch in den Formen in der christlichen Literatur etwas absolut Neues kommt. Hier kann der Vergleich nur

fruchtbar gemacht werden, wenn wir die gleichzeitige nachklassische Literatur betrachten und recht oft von den Höhen der großen Schöpfungen herabsteigen in die Kleinliteratur, in die Literatur des Volkes.

Hier aber gibt dann die Geschichte der einzelnen Literaturformen der Aufgaben genug. Man betrachte einmal z. B. unter diesem Gesichtspunkte nicht bloß die Geschichte der Predigt als Ganzes, sondern einzelne Prediger, wie es Bauer mit Gregor von Nyssa getan hat, aber natürlich den einzelnen Prediger nie in seiner Isoliertheit, sondern immer im Strome der Entwicklung, in der er sowohl von den Bedürfnissen des kirchlichen Gottesdienstes geleitet erscheint, wie er auch mitten drinsteht in den oft kompliziertesten Formen sophistischer Rhetorik. Es ist ganz erstaunlich, wie wenig die Geschichte der altchristlichen Predigt nach dieser literarischen Seite gewürdigt worden ist.

Die literarhistorische Geschichte des biblischen Kommentars in seinen verschiedenen, sämtlich der Antike entstammenden Formen bietet zugleich mit der Geschichte der Exegese, der Allegorese, des Scholions, der Aporie usw. eine Menge der interessantesten Probleme.

Und nun gar die Formen der christlichen Poesie! Die Formen des religiösen Liedes der alten Kirche, das ist wohl oben schon deutlich geworden, bedürfen der engsten Zusammenschau mit der antiken Poesie. Und gerade beim Kirchenliede, das zu den vielen durch eine starke Tradition beeinflußten Stoffen gehört, wird es gelten, sich von der Auffindung des Autors, dessen Zeit freilich nicht gleichgültig ist, mehr und mehr der Betrachtung des Werdens der literarischen Form zuzuwenden.

Für den Brief und die Epistel hat Deißmann schon die leitenden Gesichtspunkte dargestellt und viel hinsichtlich des urchristlichen Briefes klar gemacht. Aber dieselben oder ähnliche Probleme liegen auch vor für die Geschichte christlicher Briefe bis zum Anfang des Mittelalters; die Osterfestbriefe etwa der alexandrinischen Bischöfe sind typisch für eine literarische Geschichte, die urchristliche Literaturformen mit den Formen antikisierender Literatur verbindet. Und wer diese Linien verfolgt, wird bald erkennen, daß der Brief doch nicht bloß Quelle für Lebensbeschreibungen ist, sondern in Inhalt, Form und Stimmung ein Erzeugnis und Zeugnis einer ganz bestimmten kulturellen Sphäre.

Ganz besonders aber wird es gerade auf diesem literarhistorischen Wege zu dem im einzelnen der Lösung heischenden Problem kommen, wie man im Christentum von der Vergangenheit, von eigenem oder fremdem Erlebnis erzählt und wie man Geschichte geschrieben hat.

Die Versuche zur Lösung des Problems der Entstehung christlicher Lebensbeschreibungen, Heiligenleben, Heiligenlegenden, christlicher Erzählungen und Romane und dann auch der Kirchengeschichtsschreibung größeren Stiles führen hinaus in eine Welt eines mannigfach beeinflußten Werdens, das nur im engsten Zusammenhange mit der Erzählung und Geschichtsschreibung der antiken Welt begriffen werden kann.

Mir selbst sind gerade durch solche Fragestellung Probleme auf Probleme aufgetaucht, die hinausführten über die Erkenntnis von Namen, Daten und Tatsächlichkeiten, und die wahren historischen Zusammenhänge auch hier ahnen ließen. Und ich meine, daß eine literarische Geschichte, an deren Anfang die neutestamentlichen Schriften stehen und in deren Mitte Augustins Bekenntnisse sich erheben, immer wieder den Forscher ergreifen muß, den das Problem bewegt, wie ein ewiger Inhalt die Formen geistiger Vermittlung gefunden hat.

Nachträge.

Zu S. 26 Absatz 1. Mit besonderem Nachdruck möchte ich noch hinweisen auf das schöne Buch des leider zu früh verstorbenen LUDWIG TRAUBE, *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, München 1911, das ich erst nach Abschluß des Druckes lesen konnte; man findet hier besonders Wichtiges für die methodischen Fragen der Literaturgeschichte.

Zu S. 26 Absatz 3. Von HARNACKS *Geschichte der altchristl. Literatur* Bd. I „Der Bestand" ist eine neue Aufl. in Vorbereitung.

Zu S. 26 Absatz 5. Zur Handschriftenkunde vgl. jetzt FRANCHI DE CAVALIERI et JOH. LIETZMANN, *Specimina codicum graec. Vatican.* 1910 (6 M.), enthaltend Phototypen von Seiten von 50 griech. Codices.

Zu S. 48, 1. In eindrucksvoller Weise hat BREWER zum dritten Male seine Kommodian-Hypothese verteidigt und ist hier vor allem den Bedenken betreffend die Hinweise auf Märtyrer- und Verfolgungszeit in K.s Dichtungen gerecht worden: H. BREWER, *Welcher Zeit entstammen die Dichtungen Kommodians* in Literarische Beilage der Köln. Volkszeitg. Nr. 10 v. 9. März 1911; RAUSCHEN hat ihm ib. Nr. 15 v. 13. April 1911 zugestimmt.

Zu S. 54, 4. Die dort angekündigte neutest. Grammatik v. RADERMACHER ist in ihrer 1. Hälfte eben 1911 erschienen; sie bietet viel Interessantes zur Koine.

Zu S. 58. Für das Kirchenlatein vgl. die Literaturangaben bei TRAUBE, *Einleitung in d. lat. Phil. etc.* S. 47.

Zu S. 67 f. In Hinsicht der Bedeutung des Prosa-Rhythmus sei noch auf LUDWIG TRAUBES, als eines ersten Kenners, Urteil hingewiesen: „Die Kenntnis der Rhythmik vor allem gehört zum unerläßlichen Rüstzeug nicht nur des mittelalterl., sondern auch schon des klassischen Philologen und Historikers. Es gibt nicht nur „zu Zeiten" rhythmische Gesetze in der Prosa, sondern es gibt sie fast überall". *Einl. in d. lat. Phil.* 1911, 104.

Zu S. 68. Vgl. GOELZER, *Le latin de S. Avit, évêque de Vienne*, Paris 1909.

Zu S. 72, 2. Die angekündigte Arbeit von HARNACK erschien 1911 (Markus- u. Lukasev. und Act. noch zu Lebzeiten des Paulus, Matthäus wenige Jahre später geschrieben!)

Zu S. 110, 7. Eben erscheint J. A. HEIKEL, *Kritische Beiträge zu den Constantinschriften d. Eusebius* TU 36, 4, 1911, wo S. 1/49 aufs neue der Beweis für Unechtheit von Constantins „Rede an die hl. Versammlung" angetreten wird; sie sei eine „schlechte Schularbeit"; dazu Textkritisches zu den Constantinschriften d. Eus.

Zu S. 113, 2. HERTLINGS Übersetz. v. Augustins Confess. erschien 1910 in 4. Aufl.

Zu S. 120, 5. Vgl. zu den Pilgerreisen noch BAUMSTARK, *Abendländ. Pilger des 1. Jahrtausends und ihre Berichte*, 1906.

Zu S. 168, 3. In CSEL 57, 1911 von GOLDBACHER ersch. eben Brief 185—270 Augustins.

Zu S. 181, 3. Grosse-Brauckmann, *De compositione pastoris Hermae*, Diss. Göttingen 1910 (neue Teilungshypothese des Hirten); zu den Teilungshypothesen vgl. auch Völter, *Die apostol. Väter* I, 1904 und ders., *Die älteste Predigt aus Rom* 1908.

Zu S. 191, 2. Vgl. Zahn, *Die Predigten des Origenes über das Evangelium des Lucas* in NKZ 22, 1911, 253/68.

Zu S. 204, 2. Heikel will (in TU 36, 4, 1911) jene Festrede des Eusebius mit der darauffolgenden apologet. Abhandl. eng verbinden, indem die Abhandlung die in Palästina von Eus. vollzogene Ergänzung der Rede bildet.

Zu S. 205, 9. Rozynski, *Die Leichenreden des hl. Ambrosius insbes. auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht.* Diss. Breslau 1910 (recht brauchbar!).

Zu S. 218, 2. Neue Ausg. d. Apologien Justins v. Blunt, Cambridge 1911; Rauschens Ausg. erschien in 2. verb. Auflage 1911.

Zu S. 225. Vgl. Ernst, *De Clem. Alex. Stromatum libro VIII, qui fertur.* Diss. Göttingen 1910 (meint, daß Buch 8 der Stromata ein alexandrinisches Schulbuch zur Einführung in Dialektik und Physik sei, das Clemens in Buch 1—7 der Stromata benutzt, das aber von einem Späteren dem Werke des Cl. selbst hinzugefügt wurde).

Zu S. 228, 2. Vgl. Rich. Heinze, *Tertullians Apologetikum* in SSA 62, 1910, 279/490.

Zu S. 241 f. Corssen in ZNTW 1911, 1 ff. verlegt „*de montibus Sin. et Sion*" schon an das Ende des 2. Jahrh. und gibt Textkritisches, Ausführungen über Bibelzitate, Sprache usw.

Zu S. 293, 13. Vgl. Moeller, C. R., *De Photii Petrique Siculi libris contra Manichaeos scriptis*, Diss. Bonn 1910.

Zu S. 298 f. Über Pelagius vgl. Souter in JThSt. 1910, 32/5.

Zu S. 369, 9. Vgl. Plenkers, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten latein. Mönchsregeln*, 1906.

Zu S. 384, 1. Vgl. Vigouroux, *École exégétique d'Alexandrie* in Dict. de bible I, 1908, 358/62.

Zu S. 392, 4. Vgl. Vigouroux, *École exég. d'Antioche* ib. 683/5.

Zu S. 457, 2. Vgl. Diettrich, *Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syr. ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen.* Berlin 1911; Fries in ZNTW 1911, 108/25 (Oden Sal. montanistisch!); Loisy ib. 126/30.

Berichtigungen.

S. 15 Zeile 4 von unten lies Entwicklungsreihe; S. 26 Zeile 27 v. o. lies 8 statt 6; S. 47 Zeile 17 v. u. lies MI statt ML; S. 69 Zeile 15 v. u. lies entwickelten; S. 76 Zeile 7 v. u. lies Fasc. 3 statt Fasc.^{8}; S. 80 Z. 19 lies altchristlichen; S. 101 Z. 3 v. u. lies spanischen statt syrischen; S. 126 Z. 2 v. u. lies Kautzsch; S. 156 Z. 16 v. o. lies Samosata; S. 171 Z. 8 v. u. lies Sulp.; S. 218 Z. 2 v. u. lies Pfättisch; S. 262 Z. 17 v. o. lies VII statt VI; S. 276 Z. 14 v. o. lies lebhaft; S. 307 Z. 8 v. u. lies Haer; S. 322 Z. 9 v. u. lies ὑπομνήματα; S. 333 Z. 18 v. o. lies Cyprian; S. 336 Z. 16 v. u. lies ὑποῖον χρὴ; S. 366 Z. 23 v. u. lies 117 statt 119; S. 381 Z. 8 v. u. lies ἑξαήμερον; S. 385 Z. 2 v. u. lies Ludwich; S. 390 Z. 2 v. u. lies ἑξαημέρου; S. 395 Z. 12 v. u. lies ZATW; S. 404 Z. 22 v. o. lies wesentlichem; S. 444 Z. 7 v. o. lies 451; S. 445 Z. 4 v. u. lies Strack; S. 450 Z. 13 v. o. lies den; S. 479 Z. 3 v. u. lies Sozomenos.

Register.

51,1 bedeutet S. 51 Anm. 1; * bezeichnet die Hauptstelle.

Abecedarius 470 u. passim.
Abendmahlsgebete 360 ff.
Abercius siehe Avercius.
Abessinische Liturgie 363.
Abgar von Edessa 77 f*; 126; 144.
Abhandlungen 308/45*; 29; 53; 60; 125; 156,1; 158; 263 u. passim.
Abraham, Apokalypse des 180.
Acacius von Caesarea 111*; 282.
Acholius 169.
Acta Apollonii 86*; 84,1; 213.
Acta apostol. apocryph. siehe Apostelgeschichten.
Acta Archelai 251.
Acta Edessena 78,1.
— Marinae et Christophori 66.
— martyrum siehe Märtyrergeschichten.
— Pilati 77.
— Sanctorum 123, siehe auch Heiligenleben.
Ad Flavium felicem 488,9.
Ad Senatorem 484,3; 488.
Adamantius, Dialog 250*; 18; 385; 438.
Addaeus, Doctr. Addai 78.
Adeodatus 259.
Adrianus 425 f.
Adumbrationes 384 f*; 441,6.
Ägypterevangelium 76.
Ägyptische Kirchenordnung 355*; 350,2; 353,3.
Äneas von Gaza 253.
Ätheria siehe Peregrinatio.
Äthiopische Literatur 63*; 19; vgl. Übersetzungslit.
Aetius 282.
Afrahat 59 f; 207.
Afrikanische Inschriften 451.
Afrikanus siehe Julius Afrikanus.
Agathangelus 61.
Agathonike siehe Carpus.
Agaunum (Klosterregel) 369.
Aglaophon 249.
Agnes, d. hl. 90.
Agobard v. Lyon 242.
Agrapha 71,1.
Agrikola 300, 3—4.
Agrippa Kastor 268.
Agroetius 417,6.
Akacius v. Caesarea 111*; 282.
Akathistos, Hymnus 469.
Akrostichis 454; 466; 467,1 u. passim.
Alcimus Avitus 490,6; 502.
Alexander von Alexandrien 154 f; 315,6.
— II — — 156,6.
— von Jerusalem 150 f.
— — Konstantinopel 155.
— — Lykopolis 293.
Alexandrinerbrief 141.
Alexandrinische Bischofsbriefe 150/6.
— Katechetenschule siehe Katechetenschule.
Allegorie 376 ff*; 30; 139
Aloger 280.
Altchristliche Texte hrsg. v. Schmidt u. Schubart 360,1.
Altercatio Heracliani cum Germinio 251 f.
Ambrosiaster 402 f.
Ambrosius von Alexandrien 288,3.
— Freund des Origenes 226.
— Ratsherr 221,7.
— von Mailand 49*; s. vita 109,1; Briefe 166 f; apolog. Briefe 238; exeget. Homilien 194*; 401; Predigten 202; Leichenreden 205; 503; de fide 326*; 290,6; de spiritu 326; de virginitate, de viduis, exhort. virg. 337; de officiis ministr. 337*; 344,3; de paenit. 343; Kommentare 401 f*; 194; de paradiso 438; Ambrosiaster 402; Hymnen 470 f; ambrosian. Lobgesang 471; Epigramme 491,6; Übers. d. Josephus 447,3; Symbolum Quicunque 374; mailändische Liturgie 365.
Amherst Papyri (Hymnus) 467,2.
Ammianus 468,6.
— Marcellinus 311,7*; 99.
Ammonius von Alexandrien 397.
— Evangeliensynopse 423.
— Neuplatoniker 254.
Amphilochius v. Ikonium 288,4; 481,1.
Amulette, christl. 362,4.
Anabatikon Pauli 179.
Anakreon 468; 475; 480.
Anastasius Sinaita 398; Aporien 411,8; viae dux 314,14.
Anathematismen 374.
Anatolius 311,1*; 340; περὶ τοῦ πάσχ. 340; Arithm. 311; de rat. pasch. 339,7; 340.
Andreasakten 81*; 80,2.
Andreas von Caesarea 398*; 323.
— — Kreta 469.
Anecdota Maredsolana 18.
Angriffe, literar., auf das Christentum 214 ff.
Anianus (von Celeda) 440.
Anna, Mutter der Maria 459 f.
Anonyma (bezw. Pseudonyma; vgl. auch Pseudo-Dionysius etc.): ad Novatianum 342; adversus aleatores siehe Cyprian; adversus Marcion. Gedicht siehe Tertullian; adversus omnes haereses siehe ib.; Antimontanist 280; Arab. 460; caena 484,3; carmen ad senatorem 484,3; 488; carmen de fratribus septem Macchabaeis 488,9; Clavis scripturae 417; contra Flavianum 488; de computo paschali 340,1; de evangelio 488,9; de fato 256,4; de Jesu Christo deo et de hom. 488,9; de idol. van. siehe Cyprian 229; de Jona 484,3; de iudicio domini 488,9; de laudibus Domini 483; de lege domini 488,9; de martyrio Macchab. 488,9; de mon-

archia siehe Justin; de montibus Sinai et Zion siehe Cyprian u. 503; de nativitate etc. domini 488,9; de obitu Baeb. 492; de pascha 488,9; de pascha computus 340; de providentia 488,9; de rebaptismate 342; de singularitate clericorum siehe Cyprian; de Sodoma 484; de vita christ. 100; de vocatione omnium gentium 304; Dialogus Athanasii et Zacchaei 251; Dialogus de recta in Deum fide 250; 438; Dialogus Mnasonis et Philonis 251,4; Dialogus Papisci et Philonis cum quod. mon. 251,4; Dialogus Timothei et Aquilae 251,4; Dialog, Buch der Gesetze usw. 247; Dialog Hermippus 253; Dialog, himmlischer 246; doctrina Patrum 429; *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* 197f; Eusebianus anonymus 279f; Evangelienkommentar von de la Bigne 428; Exhortatio de paenitentia 343; Hypomnesticon c. Pelag. et Cael. siehe Marius Mercator; lex dei 357; metrum in Genesim 488,9; opus imperfectum in Matthaeum 407; oratio ad Gentiles siehe Justin; Pistis Sophia 247; Praedestinatus 106; 301; Pseudojustin 5 Schriften 284,9; quaest. vet. et novi testamenti 402f; quod idola siehe Cyprian; Sodoma 484; spanische Weltchronik siehe Sulpicius Severus; Synopsis script. sacrae 425; Synopsis veteris et novi test. 425; syr. Weltgeschichte siehe Zacharias Rhetor; über die Herrschaft der Vernunft 188; Hier Vermißtes, z. B. Diognetbrief usw., siehe dort.

Anthimus 469.

Anthologien 427 ff.

Antike Literatur, Rhetorik usw. siehe Literatur, Rhetorik usw.

Antilegomena 21.

Antiochenische Exegetenschule 284,1*; 392,4*; 392,7*; 44; 59; 193; 236; 410f; 421f; 426; 503.

Antiochus Mönch 428f.

Antithalia 479.

Antoninus Pius 217; 218.

Antonius Diogenes 81.

— der Große 42; s. vita 117f; s. angebl. regula 366.

— Leben d. Sym. 119,10.

— Melissa 429.

Apelles 267*; 275.

Aphraates 59f*; 207.

Apion 381.

Apokalypsen 172/84*; 21; 22; 30; 32; 65; 66; 264; 477; jüd. Apokalypsen 173/5*; 180,1*; 29; 178; 179,1; 183; 436; 446; 477; Eldat u. Modat 183; Apok. des Abraham 180; des Elias 181; des Johannes 176/8*; 15; 21; 32; 66; 183; 280f; 133; 456; des Petrus 178f; des Paulus 179f; der Maria 180; sibyllin. Bücher 477/9.

Apokalyptik 172f*; 92f; 281.

Apokryphen 78f*; 20; 21; des A. T. 29*; 247; 436; 447; des N. T. 22,1; siehe auch Evangelien, Apostelgeschichten, Apokalypsen, Briefe, Paulus usw.

Apollinaris von Hierapolis 219,5*; 39; Apologie 219*; 246,1; 314,4; schreibt gegen Montan. 279; de pascha 338; *περὶ ἀληθ.* 314; *περὶ εὐσεβ.* 314.

Apollinaris von Laodicea, der ältere 479,7.

— — — der jüngere 42*; 284; 288; geg. Porphyr. 233; *ἀπόδειξ.* üb. Menschwerd. 284; 287; *ἡ κατὰ μέρ. πίστ.* 284; 287; exeget. Fragm. 408*; 409; s. schöne Lit. 251; 479f; Ev. und Briefe in plat. Dial. 251; Psalmen in Hexam. 468; 480; s. Schule 96; 103.

— Sidonius 171*; 493.

Apollodor 480.

Apollon 147.

Apollonius, Antimontanist 280.

— s. Acta 86*; 84,1; 213.

— v. Tyana 215; 233.

Apologeten 22,3*; 39; 32; 35; 66; 211ff*; 312; Arethascodex 411,7.

Apologetik 211ff*; in Märtyrerakten 84; 86; in Geschichtsschreibung 91; 93; 95; 100; 104; 106; 108; 117; 211; in Predigten 209; 211; in Dialogen 244/62.

Apologien 211/42*; 286f; 22; 29; 61; 157; 209; 67; 309; 486f; poet. Apol. 452; 486f; priscillian. Apol. 295; arian. Apol. 282f; antiochen. 284 u. passim.

Apophtegmensammlungen 71,1.

Aporienliteratur 409/11.

Apostel, die zwölf 85; 128/33; 178; 186; 209f; siehe auch Didache.

Apostelgeschichte des Lukas 71/4*; 66; 70; 79; 91; 128; 133; Reden in der Apostelgeschichte.

Apostelgeschichten 79/83*; 21; 65; 66; 70; 90; 118; 178; 187; 209; 266; 444.

Apostol. Didaskalia siehe Didaskalia.

— Kanones 353/6.

— Kirchenordnungen 345ff.

— Konstitutionen siehe Konstitutionen.

— Symbol 371/3*; 404; 195; 436.

— Väter 22,2*; 19; 20; 54.

Apotaktiten 288,4.

Apulejus v. Madaura 201*; 57; Pseudoapulejus 173,2.

Aquila, Bibelübers. 420; 430.

— im Dialog 251,4.

Arabische Sprache 60*; 19; siehe auch Übersetzungslit.

Aramäische Lit. 55; 173f; 431.

Aramaismen 54.

Arator 490,6.

Archelaus v. Kaskar 251.

Arete 248.

Arethas von Caesarea 411*; 409; Arethascodex 411,7.

Aretologie 69.

Argumenta 424.

Arianer 281/3*; 42; 43; 48; 52; 82; 107; 108; 117; 121; 154; 156,1; 160; 206; 240,1; 322; 392,6; 393; 285ff*; 326; arianische Literatur 281/3; arian. Märtyrerakten 87; 89; 282; arian. K G. 96; 282; ar. Apol. 237; Predigten 282; arian. Komm. 392ff; 407; Hymnen 471.

Aristarch 376*; 377,2; 385,4; 419f.

Aristeasbrief 126*; 446.

Aristides, Adressat des Jul. Afric. 158; 232.
— von Athen 217,1*; 13; 39; Homilie 196; Apologie 217; 221; Brieffragm. 217,1.
Aristo v. Pella 245*; 242.
Aristobulos 29,5.
Aristophanes 376,2.
Aristoteles 125; 325; 444f.
Aristoxenus musicus 104.
Arius 42; 154; 155; 156,1; 286; 305; Briefe 281f; Glaubensbek. 374*; 282; Exegese 393; Thalia 462f*; 281; 479; Lieder 281; 462.
Arkandisziplin 360.
Armenische Literatur 60*; 61; 98; 121, siehe auch Übersetzungslit.
Arnobius 229f*; 47; 67f.
Arrian 215,4; 309.
Asella 168.
Asklepius 173,2.
Assumptio siehe Himmelfahrt.
Asteriskus 419f.
Asterius der Sophist 282f; 393.
— Urbanus 276.
Athanasianum 373f.
Athanasius der Große 42*; Lobrede Greg. Naz. auf ihn 111; viten des Ath. 111,4; vita Antonii 117f; 439; Briefe 155f*; 285; 335; Historia Arian. 156,1; Rede gegen Griech., Rede über Menschwerd. 222; Apol. c. Arian. 286*; Apol. ad Const. 286f; Apol. de fuga 287*; 288; Rede gegen Arianer 285; 462,9; de synodis 462,9; de virginitate 335. — σύνταγμα διδασκαλίας 352; Canones 356,1; Apor.-samml. 411; Synopsis 425; Dialog mit Zacchaeus 251,1*; 245,1; athanas. Symbol 373f. — Ins Armen. übers. 443; ins Kopt. übers. 443. — 48; 289; 282,8; 422,2.
Athenagoras von Athen 39*; Bittschrift 220; περὶ ἀναστάσ. 314.
Athenogenes 461.
Atomistik 159; 227.
Attikus im Dialog 257.
Attizismus 54; 68.
Augustinus. 49*; 256; s. vita 114*; 109,1; Persönlichk. 38; 103; Briefe 168f*; 502; 171; 298; Konfessionen 113f*; 115f*; 5; 35; 36; 108; 259; 496; 501; Retraktationen 114 u. 116; Dialoge 257/9*; 262; Disput. mit Fortunatus, contra Acad., de beata vita, de ordine, soliloquia 258; über freie Künste, de musica, de quantitate animae, de libero arbitrio, de magistro, de divers. quaest. 259; exeget. Homilien 194f; Predigten 202*; 203; 298; de civitate dei 238f*; 100; 240; 326; de trin., enchiridion 327; de haeres. 307*; 106; Streitschriften 264; 308 u. passim; A. als Antiarianer 290; contra serm. Ar., collatio cum Max., contra Maxim. 290,7; A. als Antimanichäer 294; contra epist. Manich. 292,4; de moribus eccl., contra Faustum 294; ad Orosium 296; A. als Antidonatist 296/8; 343; Psalm. c. part. Donat. 298; 472; contra ep. Parmen. 296; 298; contra litt. Petil. 297,1; de baptismo, contra Gaudentium 298; A. als Antipelagianer 302f*; 298; contra Julian. 303*; 299,10; de nupt. et conc. 299,10; opus imperf. 302f*; 299,10 u. 11; de pecc. merit. 302; de gratia et lib. arbitr., de corrept., de praedest., de dono persev. 303; contra mendacium 338*; 295; de mendacio, de continentia, de patientia, de sancta virgin., de bono conjug., de opere monach. 338; de rudibus catechizandis 345; Nonnenregel 368; de doctrina christ. 202*; 406; 425; 431; Kommentare 405f; Locutiones, Quaest. zum Heptateuch u. d. Evang., de consensu evangelist. 406; pseudo-augustin. Quaestiones etc. 402f; 411. — 36; 51; 52; 56; 57; 118; 291; 428, 448.
Augustus, Kaiser 114.
Aurelianus von Arles 369,1*; Nonnenregel 368; Mönchsregel 472; rhythm. Hymn. 472.
Aurelius Prudentius siehe Prudentius.
Ausonius 485,6*; 50,3; 171; 492; 494.
Autobiographie siehe Selbstbiographie.
Auxentius von Dorostorum 64.
Avellana collectio 289,6; 427,4.
Avercius von Hierapolis 280; 450.
— Marcellus 280.
Avitus von Vienne 490,6; 502.
Awida 247.

Bacchyllus von Korinth 150.
Bähr 24.
Baläus (Balai) 59*; Hymnen 466; Josephgesch. 482.
Bardesanes 58*; 265; 267; 39; 396; 60; Apologie 221,1 u. 267; Dialoge 247; 267; armen. Königsgesch. 267; s. Schule 247; 250; Psalmen 464f; 266; s. Schriften ins Griech. übers. 442.
Barkoph 378.
Barlaam und Joasaph 122.
Barnabas 138; 139; Brief 139*; 22; 128; 189; 348,1; 377,1; 385; latein. Übers. 436; Liturgie des Barn. 365.
Bartholomaeus 180.
Baruchapokalypse, syr. und griech. 175.
Basilides 265,4*; 39; 268; Evangelium des Bas. 266; 379; Psalmen und Oden 266; 460; Kommentare 378f*; 267; Basilidianer 268.
Basilius von Ancyra 283,5.
— der Große 43*; 111; 252; Rede Gregors v. Nyssa auf B. 112; Briefe 160; exeget. Homilien 192*; 194; 403; 440; Predigten 199; Lobreden 204; Philocalia 427f; gegen Eunomius 287*; 251,4; 282,20; de spiritu s. 287; adv. Manich. 293; 3 asket. Traktate 335; Mönchsregeln 367*; 368; 369; 370; Liturgie 363; Kommentare 390; B. ins Armen. übers. 443. — Pseudo-Basilius geg. Eunom. Buch 4—5, 288. — 358; 402; 428,2; 438; 481.
— von Seleucia 481.
Bassus 247.
Beatus von Libana 403,7*; Apok.-Komm. 403; summa dicend. 405,2.

Beda Venerabilis 101,4*; Chronik 101; engl. KG. 103; de arte rhythm. 472; vers. serp. 493. — 299,9; 409.
Bekenntnisse 299.
Bellator 441.
Benedikt von Nursia 369,10*; s. vita 260,9; Mönchsregel 369; 370.
Bergpredigt Jesu 186.
Bernhardy 24.
Beryllus von Bostra 248; 319.
Beschwörungsformeln 266.
Bibel, siehe Testament, altes und neues.
Bibliothek v. Alexandrien 384.
— v. Caesarea 110, 422.
— der Kirchenväter 19.
Billet 128.
Biographien 108/23*; 103/5*; 38; 61; 62; 71; 109; 117 u. passim.
Bion 309.
Bischöfliche Briefe 145; 147/56 u. passim.
Bittschrift siehe Apologien.
Boeckh 24.
Boethius 52*; 445; Trost der Philosophie 116*; 261*; 12; 5 theol. Traktate 327; Komm. zu Porphyr. 52; 445; Übersetz. u. Komm. d. Aristot. 445.
Bohairischer Dialekt 62.
Bonaventura 325,6.
Briefe und Episteln 123/72*; Briefstil 67; Epistel 59; 29; poet. Br. 494; Einfluß der Rhetorik auf den Brief 185; jüd. Br. 29; Briefe in Akten 107; als Reden 187; als Apologie 242; Briefw. Jesu mit Abgar 77; Briefe des N.T. in platon. Dialoge umgearbeit. 251,4; gnost. Briefe 266; manich. Sendschreiben 292; montanist. „kathol." Brief 277; antimontanist. in Briefen 279; Brief d. Arius 281; Briefe d. Arianer 282; Br. d. Nestorius 284,7. — 21; 22; 23; 62; 63; 65; 83; 84; 86; 111; 120; 178; 188f; 212; 263; 264; 296; 299; 300; 301,3; 304,1; 332; 335; 339,4; 345.
Britannische Inschriften 451.
Buchwesen, antikes 26.
Buddha 122.
Byzantinische Literatur 12; 25; 56; byz. Chronographie 93; 98f; Biographien 112; Predigt 201; Historiker 311,7; Liturgie 363; Scholien 408; 409; Katenen 413; Florilegien 428f; Kirchenlied 468ff; Epos 481f; Drama 476 u. passim.

Caecilius 255f.
Caelestius 299,6*; 440,6; 302; contra trad. pecc. 299,7.
Caesar 114.
Caesarius v. Arles 52*; s. vita 122; Predigten 203; Mönchs- und Nonnenregel 368; 370.
Cajus v. Rom 246*; 279; 281.
Caldonius 163.
Callinicus 121.
Callistus siehe Kallistus.
Candidus Antignost. 381.
— Arianer 282.
— Valentinian. 248.
Canon siehe Kanon u. Testam. A.T. u. N.T.
Carmen de fratribus sept. Macchab. 488,9.
— de providentia dei 488,9.
Carpus, Papylus u. Agathon, mart. 85.
Cassianus Johannes 51*; 304; Sprache 68; Collationes 260; 300; de incarnat. c. Nestor. 291; 300; de instit. coen. 368*; 300; 367; sog. reg. Cass. 368; 369.
— Jul. siehe Jul. Cassian.
Cassiodor 52f*; 358,7; Chronikon 100; Histor. trip. 102*; 441; Gotengesch. 102; Briefe 161; 172*; Institutiones 426; Förd. lat. Übers. 440f; 443,3.
— d. hl. 90.
Catenen 412f.
Cato 125.
Celerinus 163.
Celsus, Philosoph 215; 216; λόγ. ἀλ. 226*; 233; 362; 478,2.
— Katal. v. Philos. 307,7.
— 242.
Centaur 250.
Centonen 446,8; 494.
Cerinth 281.
Chalcedon 357; Chalc. Symbol 374.
Chalcenterus 385.
Charakterisierung durch Reden 187.
Christologie 281/91.
Christophora 148.
Christus patiens 476.
Chromatius v. Aquileja 333,1.
Chronicon paschale 98*; 338,12.
Chroniken 90/108.
Chronograph, röm., v. J. 354 — 89; 99.
Chronographie 90ff.
Chrysologus Petrus 195.
Chrysostomus, Joh. 43f*; s. vita 112; Briefe 160; 161; exeget. Homilien 193*; 410; 440; Hom. zum Hebräerbrief 441; Predigten u. Reden 199f*; 211; 288; 336; Säulenreden 200; Gelegenheitsreden 205*; 440; Red. geg. Julian 235; Beweis gegen Juden u. Heid. 236; Dialogisches 242; 251,4; 2 Bücher an Theod., περὶ κατανύξ., geg. Feinde des Mönchsleb., an Stagirius, an eine Witwe, περὶ μονανδρίας, περὶ παρθενίας 336; üb. Hoffart u. Kindererziehung 336,12; gegen Syneisaktentum 336; περὶ ἱερωσύνης 343f; Liturgie 363; Kommentar 395f*; 193; B. ins Kopt. übersetzt. — 435,1; — Pseudo-Chrysost. opus imperf., 407; Synopsis 425.
Cicero 34; 46; 57; 68; 162; 165; 166f; 171; 230; 256; 257; 258; 259; 337; de deorum natura 256; Hortensius 258; de officiis 337.
Claudianus 483.
Claudius Marius Victor 489.
Clavis scripturae 417.
Clemens von Alexandrien 40*; 18; 109; Stil 309; Trilogie 224/6*; 231; 234; 235; Protrepticus 224f*; 229f; Pädagogus 225*; 329; Fischerlied 459; Stromata 225*; 317; 503; kl. Chronogr. in Strom. 94; Excerpta ex Theod. 225; Eclogai 225; περὶ τοῦ πάσχα 339,5; περὶ προνοίας 317; Predigten 196f; 210; Quis dives 196f; 210*; Hypotyposen (mit adumbrat.) 384f*; 408; 410; 441; — 20; 33; 151; 226; 230; 331; 356,2; 409.
Clemens von Rom 134*; 1. Clem. Brief 134/6*; 436*; 66; 128; 137f; 182; 360; 361; 2. Clem. Brief 188f*;

128; Br. an die Jungfrauen 142; Brief an Jak. v. Jerus. 144; apostol. Constit. 352; Clem. Liturgie 362,3. — 22; 39; 56; 82; 99; 182; 188.
Clementinen 81f*; Wanderungen d. Petr. 82; Rekognitionen 82*; 438; Homilien 82*; 144; 209f; 244; Epitomai 82,3; — 244; 247; 268.
Codex Arethae 411,7.
— Canonum 357.
— Justinianeus, cod. Theodos. 357.
Collatio Mosaic. et Rom leg. 357.
Collectio Avellana 427,4*; 289,6.
— Dionysiana 359.
Columban 370.
Commodian 48*; 38; 453; 502*; 483f; Apolog. 229; 242; Instruct. 486f; carmen apol. 487; Ged. adv. Marc. (?) 488; Cyprian, Testim. III (?) 320,5.
Commodus 220; 381.
Concilien usw., s. Konzilien.
Concordia canonum 359.
Constantin, Constantius usw., siehe Konstantin usw.
Cornelius v. Rom Briefe 164*; 151; 163f; ad Novat. (?) 342,1.
Corpus script. eccl. lat. 18; orient. 18f.
Cosmas der Sänger 469f.
Cotelerius 22.
Crescenz 218.
Critobulus 257.
Curetonianus 433f.
Cyprian 47*; s. vita 109*; 110; 113; Stil u. Sprache 67; 68; 162; Briefe 161/4; Predigten 201; C. als Apologet 228f*; 230; 231; ad Donat., ad Demetr., quod idola (?) 229; Testimonia 320*; 241; 299; 334; 343; ad Fortunat. 333f; 343; de habitu virg. 332; de dom. orat., de mortal., de op. et eleem., de bono pat., de zel. et liv. 333; de lapsis, de cath. eccl. unit. 341; — 56; 150; 165; 256; 336; 342; 399; 428; 437; C. ins Griech. übers. 441; — Pseudo-Cypr. ad Novatianum 342; ad Vigilium 242; advers. aleatores 207*; 57; 65; 163,1; adv. Judaeos 241; caena 484; de duodec. abus. 17; de dupl. martyr. 17; de laude mart. 335; de montibus Sina et S. 57; 241; 503; de pascha comp. 340; de rebaptism. 342; de sing. cleric. 297*; 343.
— von Antiochien 481,6.
— aus Gallien 484,3; 489.
Cyrillonas 59*; 466.
Cyrillus von Alexandrien 44*; 111; Briefe 156*; 440; exeget. Homilien 193,7; gegen Julian 236*; 235; 251,4; Dialoge über die Trinität 252; Dialogisches in „über Anbetung“ usw. 252f; Anathem. geg. Nestor. 288*; 284f; 440; Apol. Anathem., λόγ. ἀπολ. 288; βιβλ. τ. θησ. 288; Kommentare 391f.
— von Jerusalem 206,6*; Katechesen 206; 345; 363,1; 404; ins Armen. übers. 443.
— von Skythopolis 121.

Damascenus siehe Joh. Damasc.
Damasus, Papst 51*; 402; 49; Briefe 169; veranlaßt Bibelübers. 432; Inschriften 449; 451; 46; Epigramme 491.
Damian 121,2.
Danielapokalypse 174*; 93; 176; 430,5.
Dankrede 203.
de computo paschali, de evangelio etc. siehe unter Anonyma.
Dekretaliensammlungen 357.
Demetrianus 165.
Demetrias 299.
Demetrius von Alexandrien 151f*; 40.
Demosthenes 114.
Depositio martyrum 89.
Descensus ad inferos 77.
Dialexeis 191.
Dialoge 242/62*; 29; 60; 67; 112; 116; 120; 185; 202; 211; 212; 216; 223; 227; 235,5; 237; 240; 263; 290,8; 308; 317; 322; 323; 343; 476; anonyme Dialoge siehe unter Anonyma.
Diatessaron 418f; 423.
Diatribe 308/10*; 67; 68; 132,1; 142; 158; 191; 202; 209; 212; 244.
διαφωνίαι 410.
Dictinius 295.
Didache, Lehre d. 12 Apostel 346/8*; 350f; 22; 352; 353; 361f; 363,1; lat. Übers. 436.
Didaskalia, syr. 351f; 353; arab. Did. 354,1; äthiop. Did. 354,1.
διδασκαλία τ. ἁποστ. περὶ χαρισμ. 350,2.
Didymus v. Alexandr., antik. Komment. 385; 386; 419.
— der Blinde 44*; περὶ τριάδ. 287f; λόγ. κατὰ Ἀρείου (?) 288,1; contra Manich. 293; Pseudobas. c. Eunom. IV/V 288; geg. Apollin. 288,3; de trin. 322; de spir. s. 322; 439; Kommentare 391*; 409; 441; Komm. zu Or. de princ. 322; 391.
Diodor im Dialog 251.
Diodor von Tarsus 44*; 284; 440; gegen d. Juden 242; Dialogisches 251,4; gegen Manich. 293; κατὰ εἱμαρμ. 324; περὶ ἀναστάσ. 324; τὶς διαφορά κτλ. 394; Kommentare 394*; 407; 5 pseudojustin. Traktate (?) 284,9; 410,7.
Diogenes, Antonius 81.
Diogenian 414,1.
Diognetbrief 157f*; 22; Schlußkapitel 144*; 68; 158.
Dionysiana collectio 359.
Dionysius von Alexandrien 41*; 83; 165; 151; Briefe 152f; 154; 349,1; 318; Episteln 159; über die Natur 227*; 159; ἔλεγχ. καὶ ἀπολ. 275; περὶ ἐπαγγελ. 281; Comm. zum Predig. 388.
— Areopagita 45*; 323; Briefe 144; myst. Schrift. 323f; Komment. d. Max. Conf. dazu 398; Schr. ins Syr. übers. 443.
— bar Salibi 388,3.
— exiguus 358,7*; Übersetz. 441; Übers. d. vita Pachom. 119; 441; Übers. d. apostol. Can. u. Samml. v. Can. 355,4; 358f; Dionys. collectio 359.
— Furius Philocalus 99,3.
— von Korinth 147f*; 269.
— — Rom 156; 165.
Dioskur v. Alexandrien 151.
Disputatio 191.

Disputationen 257/9; 216; 237; 241; 247; 251.
Doctrina Addai 78.
— Jacobi nuper bapt. 254.
— patrum 429.
Dogmatische Abhandlungen 312ff.
Dogmengeschichte 23; 36.
Doketen 275.
Donatismus 296f*; 48; 168; 296; 343; 472.
Donatus von Besancon 370.
— Grammatiker 404*; 49.
— der Große 296.
Dormitio Mariae 78.
Dorotheus v. Antiochien 393; 421.
Doxologie, große 464.
Drama 475f*; 454.
Duae viae vel iud. sec. Petr. 350,4.

Ebedjesu 388,3.
Ebioniten 82; 268; vgl. Symmachus.
Ebionitenevangelium 76.
Edessenische Schule 392*;396.
Edikte der Kaiser 215.
Egesippus (Josephus) 447,3.
Einleitungsschriften, bibl. 423/7; 491.
Elagabal 221,1.
Eldat und Modat 183.
Eleutherus v. Rom 149.
Elias von Nisibis 339,9.
Eliasapokalypse 181.
Elisabeth (?), Lobgesang 456.
Elisaeus (Elische) 61.
Elkesaiten 268.
Elpidius (Helpidius) 492.
Elxai 268.
enarratio 407.
Enchiridion 386,1; 327.
Endelechius 489.
Enkomium 203/5*; 110f.
Enkratiten 266; 269; 328.
Ennodius v. Pavia (Ticinum) 50*; Eucharist. 113*; 116; Heiligenleben 122; Briefe 172; Gedichte 301f; Hymnen 473f; Epigramm 492; Carm., Epithal. 493.
Enstatiker 410.
Enzykliken 149; 151; 152; 155.
Enzyklopaedie 310f; 414ff.
Ephraem der Syrer 59*; 465; 469,2; 60; Selbstbekennt. 115; Predigten 208; sermo adv. haer. 464,3; E. als Antimanich. 293; Gedichte gegen Julian 235; Kommentar. 393; 396f; Josephgeschichte 482; Lieder 466; Memre 466; E. ins Griech. übers. 442; ins Armen. 443.
Epideixis 315,8.
Epigramm 479ff; 482ff; 491.
Epigraphik 448ff.
Epiktet v. Korinth 156,1.
— Philosoph 215; 309.
Epikur 34; 125; 231.
Epiphanius 313; 266.
— von Salamis (Konstantia) 43*; 325; 305; s. vita 112f; Panarion od. Haer. 105f*; 321,5; 306f*; Ankyrotos 321f; Anakephal. 307; περὶ τῶν λίθ. 397; de mens. et pond. 427*; 421,1.
— Scholastikus 102; 441.
Epische Poesie siehe Epos.
Epistel, Epistolographie usw. siehe Briefe.
Epistola ad Diognetum siehe Diognetbrief.
Epithalamien 492f.
Epitome der apostol. Konstit. 354f; der Clement. 82,3.
Epos 8; 453; 454; 475*; 479ff*.
Erasmus 17.
Eratosthenes 34.
Erbauungsbücher 73; 258; 428,2; 259,1; 429.
Ertenk 292.
ἐρωτήσεις 410.
Erzählungen 69ff; 212.
Esnik 61; 443.
Esra (4. Esra) - Esra apocal. 174*; 18; 178; 180; 183; 445; 446f; 457,2. — 5 u. 6. Esra 180.
Ethisch-asketische Traktate 328ff*; 300.
Ethymologika 414ff.
Eubulius 249.
Eucheria vgl. Peregrinatio.
Eucherius von Lyon 301,7*; asket. Schr. 301; form. ad Ver., Instruct. ad Sal. 426; Auszug aus Cassian 368,6.
Euchologium 362.
Eudokia, Kaiserin 480.
Eudoxia, Kaiserin 44.
Eugippius 120,3.
Eunomius von Cycicus 282*; 287.
Euripides 34; 480.
Eusebius von Alexandrien 283,4.
— von Caesarea 41f*; 18; 19; s. vita v. Acac. 111; E. als Kirchenhistoriker 91; 95,2; 113; Chronik 94f*; 99; 104; 439; Kirchengeschichte 95*; 4/5; 15f; 20; 25; 70; 92; 99; 102; 104; 108; 211; 234; übersetzt durch Rufin 438; als Quelle passim; Biographien 109; Samml. alter Märtyrerakt. 87; über pal. Märt. 87f; Apol. d. Orig. 110; vita Pamphili 110; vita Constant. 110f*; 203; 502; Rede Const. an d. hl. Vers. 110,7; 502; Reden 204; Briefe 160; E. als Apologet 233f; 236; advers. Porphyr., adv. Hierocl. 233; Praep. ev., Demonstr. evang., Theophanie 234; adv. Marcellum 285; de eccles. theol. 285*; 160,3; de pascha 437; Komment. 389f*; 409; 413; περὶ διαφων. εὐαγγ. 410; Katenen (?) 412f; Sect. et Can. 423*; 412; Topographie 416*;427; Arbeit am Bibeltext 422; übersetzt Johannesakten ins Syr. (?) 442. — 37; 70.
— von Emesa 283*; 393.
— — Nikomedien 282.
Eustathius Afer 440.
— von Antiochien 394.
— — Sebaste 43; 160,7.
Eustochium 330,6.
Euthaliusrezension 422*; 424.
Eutropius 250.
Eutyches 327,4.
Eutychianismus 106.
Evagrius v. Antiochien 118; 439f.
— aus Gallien (Altercat.) 260.
— Pontikus 438.
— Scholastikus 98.
Evangelien 71/9*; 3; 15; 20; 21; 30; 32; 35; 55; 65; 66; 70; 91; 264; 251,4; Apokryphe Evangel. 74/9*; 443; 178; 54; 71; gnost. Evangel. 266*; 418; Ev. d. Mani 292;
Evangelienharmonie 418f.
Evangelienkomm. v. de la Bigne 382,4; 428.
Evodius von Uzala 294.
Exegese 375ff*; 280; in Briefen 168 u. pass.; bei den Juden 29; 139; 375/7.
Exegetenschule, antiochen. siehe antioch. Exeg.
Exegetische Homilie siehe Homilie.
Exhortatio de paenitentia 343.

expositio 407.
Eznik 61*; 443.

Fabel 29; 454.
Fabianus, Papst 164.
Fabius von Antiochien 151; 164.
Fabius Planciades Fulgentius 261.
Fälschungen 17,1; 140/4; 148; 158; 248.
Fasten, Konsularfast. 99.
Fastidius 300.
Faustinus 289*; 402,5.
Faustsage 481.
Faustus von Byzanz 61.
— — Mileve 292.
— — Reji 51*; 356,2; 304; Briefe 172; de gratia 301.
Favorinus 414,1.
Felicissimus 47; 341.
Felicitas u. Perp., ihr Martyr. 86f*; 276.
Felix, Präfekt, Bittschrift an ihn 217f.
Ferreolus von Ucetia 369.
Festbriefe siehe Osterfestbriefe.
Festreden 203/5.
Feuilleton 309.
Fihrist 292,3.
Fingierte Briefe 125ff; fing. Reden 208/11; fing. Gespräche 243ff.
Firmikus Maternus 237*; 360,2.
Firmilian von Caesarea 150*; 164.
Fischerlied 459.
Flavianus Nicomachus 488.
Flora 145; 265.
Florilegien 427ff.
Florinus 146.
Form, Bedeut. für Litgesch. 6ff.
Fortunatianus v. Aquileja 400.
Fortunatus, manich. Presb. 258.
Fortunatus siehe Venantius.
Fragesammlungen 284,9; 367f; 409/11.
Fragment murator. 423f*; 141; 182; 460.
Fronto v. Cirta 171; 215.
Fruktuosus von Complut. 369.
Fulgentius Ferrandus 359.
— Fabius Planciades 261.
— von Ruspe 261,2*; 51f; 359,4; Sprache 68; antipel. Schr. 304; c. Faust 304; de fide 327f; contra Arian. 290,1; ad Thrasam. 290,1.
Furius Dionysius Philokalus 99,3.

Gallische Literaturgesch. 52; gall. Inschriften 451; gall. Liturgie 365.
Gaudentius v. Brescia 307,3.
— Donatist 298.
Gebete, liturg. 359/65*; 353; 16; israel. 29; 360; 446; antik heidn. 360; neutest. Gebete 361,2; in der Didache 348; 361f; röm. Gemeindegeb. 135; 360f; in den apost. Const. 464; Weihegebet in Thomasakt. 465; priscillian. Geb. 295.
Geheimbücher 266.
Geistliche Spiele 476f.
Gelasius I., Papst 51*; Sprache 68; decr. de libr. rec. 356,2; Sacr. Gelas. 364.
— von Cycikus 108.
Gelegenheitsgedicht 492 ff.
Gelegenheitsreden 203/5.
Gemeindebrief 126.
Gemeinsprache 54ff.
Gennadius I. v. Constant. 397.
— von Marseille 105,1*; 301,1; 23; de vir. ill. 105; de dogm. eccl. 281,3; 327; adv. omn. haer. 327,7.
Geographie 311f.
Georg, d. hl. 87,2.
Georgische Sprache 62; 434f.
Georgius v. Laodicea 283,6.
— Pisides 481.
— Synkellos 98.
Germanus 159.
Germinius 252.
Gesang, gottesdienstl. 455,1.
Geschäftsbrief 124; 147.
Geschichte, ihre Aufgabe 5; 8; Gesch. d. Literat., ihr Begriff 4/10; Gesch. d. altchristl. Lit., ihr Begr. 12/7.
Geschichtsbücher 69ff*; 20.
Geschichtsschreibung, antike 91*; 92*; 311*; 34; 70; 93; 94; 99; 101f; 187; israel. 29; 73,1; christl. 90/108 u. pass.; armen. 60; 61.
Geschichtsphilosophie 238f*; 37.
Geschlechtsregister Jesu 158f.
Gesetzesschr., israel. 29.
Gesta Pilati 77.
Ginza 292.
Glaubensbekenntnisse 370/5*; 282; 322.
Glaukias 265,4.
Gleichnisse, Jesu 68; 186; 188; altjüd. 68; 188.
Glossare, Glosseme, Glossen 414/8*; 376.
Gnostizismus 264/75*; 32; Bedeut. für christl. Poes. 460.
Gnostiker 264/8*; 39; 58; 82; 145f; 148; 196; 243; 246; 249; 250; 268/75; 312 u. passim.
Gnostische Literatur 264/8*; 10f.; 22; 291. — Gnost. Evangelien 76*; 75; 266; Apostelgesch. 79ff*; 266; Briefe 145f; 265; 266; Apokalyps. 179; Homilien 196; 267; Apolog. 221,1; Dialoge 244; 246ff; Pistis Sophia 247; 265; 266; gnost. Komment. 266f; 377/80; Abhandl. 266; ethische Trakt. 328; Textbearbeit. 418f; Lieder 459ff; Sprüche 465,5; Oden Salom. (?) 457,2; Bücher Jeû 266; ins Kopt. übers. 443; u. passim.
Gotische Sprache 63f*; 283; 282,2; 433; 444.
Grammatik d. N. T. 54f; 502.
Gregor I. der Große, Papst 51*; 18; Registrum ep. 170; exeget. Homilien 195; dialogi de vit. 260f; Glaubensbekenntn. 374; Hymnen (?) 474; regula pastor. 344; Sacram. Gregor. (?) 364.
Gregor von Eliberis 290,5*; 194,2.
Gregor der Erleuchter 61; 121.
Gregor von Nazianz 43*; 19; de vita sua 112*; 115; 480; Briefe 160; exeget. Homilien 192f*; 403; Predigten 199f*; 288; 5 Reden über d. Theol. 200,2; Gelegenheitsreden 204f; Lobrede auf Athanasius 111; Brandmarkungsreden 210; 235; de fuga 211; 344; Philokalia 427f; Lehrgedichte 426,10; 480; rhythmische Lieder 468; Epigramme 481. — Ins Lat. übers. 438; ins Armen. übers. 443; kommentiert durch Max. Conf. 398; mit Scholien vers. 409. — Pseudogregor, Christus pat. 476; Jambi ad Seleucum 481,1.

Gregor v. Nyssa 43*; 19; Stil 67; 68; Briefe 160; bekämpft Juden 242; gegen Eunomius 287*; 282,20; geg. Apollin. 287*; 284; Dial. v. Seele u. Auferst. 252*; 235,5; 253; de condit. hom. 441; 390; über Kindersterben 322; de fato 322; *περὶ τελειότ.*, *περὶ παρθενίας* 336; exegetisches 390f*; 413; exeget. Homil. 192; 390f; Predigten und Reden 199; 65; große katechet. Rede 199*; 235,5; 322; 345; Lob- und Trostreden 204*; 68; biograph. Panegyrici 112. — Ins Armen. übersetzt 443. — 34; 325; 428,2. — Pseudo-Gregor, *λόγ. κατὰ Ἀρείου* 288,1.
Gregor von Tours 52*; Sprache 68; Gesch. d. Frank. 102f; Miracula 122; Glaubensbek. 374.
Gregor der Wundertäter (Thaumaturgos) 41*; Gregor v. Nyss. Rede auf ihn 112*; 204; Dankrede 109f*; 203*; 198; Episteln 158f; an Theopompus 248*; 227; Ekthesis 274; Metaphrase zum Prediger 389. — 40; 318. — Pseudogregor, *ἡ κατὰ μέρος πίστις* 284.
Gregorium 248.
Griechische Sprache 54/6*; 430f; 46.
Grusinische Sprache 190; 434f.

Hadrian, Kaiser 217.
Hadrian, *εἰσαγωγή* 425f.
Häretische Literatur 262ff*; 10f; 22; 76f u. pass.
Harmonius 464f.
Hebräerepistel 138*; 32; 66; 129; 135; 139; 189.
Hebraismen 54.
Hegel 24.
Hegemonius 251*; 293.
Hegesippus 270*; 92.
— (Egesippus) 447,3.
Heidnische Schriftsteller über das Christent. 214f.
Heiligenkalender 89f.
Heiligenleben und -Legenden 108/23*; 61; 62; 66; 488ff*.
Heiligenlieder 475.
Hellenismus 31*; 28f; 32; 53; 124; 128; 129; 133; 135; 138; 151; 172f; 175; 177; 179; 181; 183f; 185; 196; 218; 223; 264; 267 u. pass.; Hellenism. u. Christent. 34.
Hellenist. Literatur 30ff*; 13; 29; 53; 67; 73,2; 90; 138; 179; 188; 214.
Helpidius (Elpidius) 492.
Helvidius 305.
Henoch, Buch 174*; 18; 180.
Heraklas v. Alexandrien 349.
Herakleides v. Ephesus 237.
Herakleitos, homer. Alleg. 377,2.
— *εἰς τὸν ἀπόστ.* 381,7.
Herakleon 267; 376.
Heraklianus 251f.
Heraklides 284,7.
Heraklit v. Ephesus 477.
Hermas, der Hirt d. H. 181,4*; 503; 15; 22; 478; Sprache 54; 56; lat. Übers. 436.
Hermeneutische Literatur 375ff.
Hermetische Schriften (Hermes Trismegistos) 173; 181; 446.
Hermias 223,1.
—, Freund d. Cyrill 252.
Hermippus 104.
— Dialog 253.
Hermogenes 269; 274.
Hero von Antiochien 143.
Herodian 15.
Herrensprüche 71,1.
Hesiod 34; 376.
Hesychius v. Alexandrien 414f.
— Bischof 153; 421.
— von Jerusalem 397,7*; KG 96; Komment. 397; *συναγωγ. ἀποῤ.* 411.
— von Milet 98.
— Textrezension 421.
Heteronyme Literatur 139ff; siehe auch Anonyma.
Hexapla 419/21*; 430; 432.
Hierakas 388,8*; Komment. 388f; Psalmen 462.
Hierax 153.
Hierokles 233.
Hieronymus 49*; 256f; Sprache 57; 68; Briefe 167f*; 335; 382,3; exeget. Briefe 405,1; epist. ad Hedibiam 410; ad Avit. 439; de vir. illustr. 103f*; 446; 18; 23; 25; 108; 442 und als Quelle passim; griech. Übers. v. de vir. ill. 104; 442; Katalog d. Schrift. d. Orig. 40,3; Biographien 109; viten des Paulus, des Malchus 118, des Hilarion 118*; 442; Bearbeit. d. Chronik d. Euseb. 94,2; 99f*; 439; Altercatio Lucif. 257; Dial. c. Pelag. 257*; 302; persönl. Streitschriften 305f*; 308; adv. Helv., adv. Jovin., c. Johann., apol. adv. Rufin. 305; c. Vigil. 306; H. als Exeget 387; exeget. Homilien 195; Kommentare 195; 404f; Matthaeuskomm. 382,3; Galaterkomm. 393,11; Epheskomm. 438; bearbeit. d. Apokal.-Komm. d. Victorin. 403; liber hebr. quaest. 405,1; de situ loc. hebr. 416f; liber interpret. hebr. nom. 417; Vulgata 432f*; 424; H.'s Übersetzungen 438f; Übers. v. Homil. d. Orig. 404, der Pachomiusregel 366f*; 368; von Didymus de spir. s. 322; Übersetz. v. H.'s Schriften ins Griech. 442. — 34; 38; 44; 51; 57; 169; 428; 433. — Pseudohieron.: Breviarium 400,4; Expos. interl. in Job 409; Martyrol. Hieronym. 89.
Hierotheus 324.
Hilarianus Hilarius 402.
—, Quintus Julius 99.
Hilarion v. Gaza 118.
Hilarius aus Gallien 303; 304.
Hilarius von Poitiers 48*; 435; Sprache 68; 290,1; Streitschr. 289f; ad Const. I., ad Const. II., contra Const. 290; de trin. (de fide) 290; 326; de synodis 326; liber mysterior. 401,3; Komment. u. Exeget. 400f; Hymnen 470; Bearbeit. d. Origenes 437.
Himerius von Saragossa 170.
Himmelfahrt der Maria 78; des Moses 174; des Paulus 179; des Jesaias 180.
Himmlischer Dialog 246.
Hiob 243.
Hippolyt 46*; 18; 158; s. Statue 46,2*; 461; 339,9; 349; 437; 449; Damasusinschrift 46; Sprache 55; 56; Stil 67; 68; 271; H. als Antihäretiker 105; Syntagma 272; Philosophumena

272; 459; bekämpft Monarchian. 275; antimontan. Schr. (?) 280; kleines Labyrinth 463; Capitel gegen Caius 281*; 246; über Johev. und Apokal. 280f; Dogmat. Abhandl. 316; de antichristo 316; gegen Plato über das All 221; Dem. adv. Judaeos 241; Predigten 197f; gegen die Noetianer 198; exeget. Homilien 190*; 382f; Kommentare 382f*; 399; 409; 437; Weltchronik 93f; 99; de pascha 339; *περὶ χαρισμάτων* 350; 353; *ἀποστολ. παράδ.* 350; Konstitutiones per Hippol. siehe Konstitutionen; Canones Hippolyti 355*; 348f; 350; Oden 461f. — 158. — Pseudohippolyt, über d. Glauben 316,4.
Hippolytus von Theben 78,3.
Hirt des Hermas siehe Hermas.
Hirtenbriefe, bischöfl. 147ff*; 129 u. passim.
Historia Lausiaca 119*; 366,4.
Historisches 69/123; 306/8.
Hochzeitslieder 29; 492f.
Hodoiporicon 115.
Hohes Lied 243.
Homer 24; 376; 377,2; 385,4; 419; 446; 460; 477; 484; 494.
Homilie, exeget. 189/95*; 380*; 30; 36; 64; 202; 376.
Homilien, klement. siehe Clementinen.
Homöusian. Partei 286,4.
Honorius von Autun 105.
Hormisdas, Papst 359,1.
Hydatius (Idacius) 100.
Hymnen 455ff*; 16; 201; 208; 263; 266; 453; 455,2; Liebeshymnen 324.
Hymnus von der Seele 465.
Hypatia 44.
Hypatius 121.
Hypomnemata 379; 407.
Hypotheseis 424.
Hypotyposen 384,4; 318,5; 408.

Jakob Aphraates s. Aphraates.
— von Nisibis 59.
— — Sarug 208; 466.
Jakobi Doctrina 254.
Jakobus, Brüder des Herrn 38; 132; Jakobusepistel 129f*; 309,3; 55; 66; 133; 187; Protevang. Jak. 77; Lieder in Protev. 459f; Jakobusliturg. 363.
Jason 245.
Ibas von Edessa 440.
Idacius 100.
Idee und Persönl. in d. Gesch. 36ff.
Jesaias Abt 206.
— Himmelfahrt 180.
Jesus: Sprache 54; s. Reden 186; 209; Bergpredigt 447; Vaterunser 361; Sentenzen 447; Gleichnisse 68; Erklär. d. A.T. 375; Eschatol. 176; — Briefwechsel mit Abgar 77*; 148*; 126; andere Briefe 144; Hymnus in den Johakten 461.
Jesus Sirach 445; 447.
Jeû, Bücher 266.
Ignatius v. Antiochien 136,1*; 22; 39; 205,5; s. Briefe 136f; 127; läng. Rezension 143*; 136,2; 353,1; syr. Rezens. 143*; 136,2; s. Martyrium 90*; 85; Briefe an Joh. u. Maria 144.
Ildefons v. Toledo 105.
Inaugurationsrede 219.
Index libror. prohibit. 356,2.
Individualismus 114f; 125; 127.
Individualität, schriftstell. 37f.
Indulgenzedikt 164.
Initienverzeichnisse 18,1.
Innoce z I., Papst 299,2.
Inschriften 448/51*; 54; 491,2*.
Interlinearglosse 415.
Invektiven 488.
Joasaph 122.
Johannes, der Apostel 38; 128; 132f; 137,1; 176; Evangelium 71/4*; 9; 32; 66; 176; 177; 280f; Reden Jesu im Ev. 186; 209; I. Joh.-Brief 132f; 157; II. u. III. Joh.-Brief 128; 132; Joh.-Apokalypse 176/8*; 15; 21; 32; 66; 183; 280f; Briefe in Apok. 133; Lieder in Apok. 456; apokryph. Apokalypse 180; unechte Briefe 144; Johannesakten 81*; 80,2; 442; Lieder in Johakten 461. — 458.
Johannes von Antiochien, Chronist 98.
— — — Patriarch 156.
— Cassianus siehe Cassianus.
Johannes Chrysostomus s. Chrysostomus.
— Damascenus 45f*; 56; s. vita 121f; *πηγὴ γνώσ.* 325; *περὶ ἀρετ. κτλ.* 337; sacra parallela 429; Komment. 398; jamb. Canon. 469; Drama Susanna 470; rhythm. Lieder 469.
— von Jerusalem (10. Jahrh.?) 122.
— Klimakus 337.
— Malalas 92; 98.
— Maxentius 251,4.
— Mönch im Sabaskloster 122.
— Moschus 45.
— Philoponus 323.
— III. Scholastikus 358.
— Stobaeus 428.
— Trithemius 23; 105.
Jordanis 102*; 64.
Joseph, Doktrina Jakobi 254.
Josephgeschichte 482.
Josephus Flavius 29*; 104; 413; 446; Apolog. 214; 216; Antiquit. 447; bell. iudaic. 447; sog. Egesippus 447,3; latein. Übers. 440,12; 447,3; Pseudo-Josephus 188.
Joseppus 426,10.
Jovian, Kaiser 156,1.
Jovinian 305.
Irenaeus von Lyon 40*; Sprachen 55; advers. haer. 270/1*; 57; 105; 134; 268; 272; 274; 306; 380f*; 439*; darin Gedicht geg. Markus 461; Epideixis 315*; 134; 321; 344; 443; *πρὸς Ἕλληνας* 221; Briefe 146; 149f; 339; Homilien (Dialexeis) 190; 381; Kommentare 381; 413. — 46; 149; 400. — Pfaffsche Fragmente 17.
Isaak von Antiochien 466.
— der Große 61.
— übergetret. Jude (Ambrosiaster) 402f.
Isaias Abt, siehe Jesaias.
Isidor, Gnostiker 265,5*; Abhandl. 312ff*; 266; Kommentare 378*; 267; *περὶ ψυχῆς* 313; Ethik 313.
— von Pelusium 160,11*; Briefe 160; exeget. in Brief. 395; 425; Rede an die Griechen 237.
— — Sevilla 52f*; 23; Chronik 101; de vir. ill. 105; contra Jud. 242; Synonyma

259,1; Sententiae 328; de eccl. off. 344; Mönchsregel 369; de nom. leg. et ev., libr. diff., etymol. sive orig. 417.
Israelit. Literatur 28/31; 453f.
Itala 431.
Itinerarien 120,5.
Jubiläen, Buch der 446.
Judas (70 Jahrwochen) 92.
Judasbrief 132*; 38; 141.
Judicium sec. Petrum 350,4.
Jüdische Literatur 28/31*; 453f* u. passim; jüd. Apokal. 173/5*; 180/1; jüd. Sibyll. 477f; Apolog. 214; jüd. Gebete 360; jüd. Inschriften 451; jüd. Schriftsteller über das Christentum 215f.
Julian, Kaiser 234ff*; 204; 210; 215; 444; philos. Werke 235,1; gegen die Christen 235.
— von Eklanum 299*; 302.
— — Halikarnaß 393,1.
Julius I., Papst 169.
— Afrikanus 93,1*; Chronogr. 93*; 98; Episteln 158f; 388; *Κέστοι* 310f; Komment. (?) 388; griech. Übers. v. Tert. apol. (?) 442,1.
— Cassianus 266*; Abhandl. 266; *περὶ ἐγκρατ.* 328; Komment. 267; 380.
Junilius 426.
Justinian, Kaiser 357; 358.
Justin der Märtyrer 39*; 19; s. Martyrium 86*; 84; Apologie 218*; 187; 220; 222; 461; 2. Apol. 218*; 213; Dialog. cum Tryph. 245f*; 243; Syntagma 269*; 306; *περὶ ἀναστάσεως* 313; Scholikon über die Seele 313; Ausleg. der Apokal. (?) 380,8; Liturgisches 363,1; Psaltes 461. — 38; 40. — Pseudojustin, oratio ad Gentiles 221f; cohortatio ad Gentil. 222; de monarchia 224; Quaest. et. respons. 284,9; 416,5; 410,7; confutatio, quaest. christ., quaest. gent., expos. rect. fidei 284,9; 410,7.
Juvencus 50*; libri evang. 483f.
Juventin, d. hl. 205,5.

Kainiten 179.
Kalender 89f; 99.
Kalligraph. Institute 384.
Kallinikus 121.
Kallisthenes, Pseudo-, 73,2.
Kallistus, Papst 164,3*; 46; Indulgenzedikt 164*; 278; 341,3.
Kanon des A. und N.T. 20; 21; 28; 29; 70f; 74f; 78f; 140; 180; 280f; 354; siehe auch Testament, altes und neues.
— Muratori 432f*; 141; 182; 460.
Kanonensammlungen 356/9*; 349.
Kanones Hippolyti, siehe Hippolyt.
— Lieder 469.
Kanzlei, päpstl. 169f.
Kapiteleinteil. d. Bibel 422; 424.
Kappadocier 43 u. passim.
Karpianus 160.
Karpokratianer 266; 313.
Karpus 85.
Karthagisches Martyrolog. 89.
Kassianus siehe Cassianus.
Kassiodor siehe Cassiodor.
Kasualrede 203/5*; 198.
Katechet. Abhandl. 344f.
Katechetenschule, die alexandrin. 383ff*; 33; 40; 41; 44; 193; 316ff; 318; 503.
Katechismusfragen 259.
Katenen 412f.
Katholische Briefe 148; 157.
Keltische Sprache 55.
Kephalion 94.
Kerygma Petri 209; ebionit. Kerygm. Petri 268.
Ketzergeschichte 105/7*; 156,1; 237.
Ketzertaufstreit 153; 165,1.
Kindheitsevangelien 76f.
Kirchengesang 455,1.
Kirchengeschichtsschreibung 90/108*; 71; 284; 156,1 u. passim.
Kirchenlieder 455ff*; 15; 30; 36; 66; 453 u. passim.
Kirchenordnung, apostolische 350f.
Kirchenordnungen 345ff*; 36.
Kirchenrecht 36; 345; 346,2.
Kirchlich-prakt. Abhandl. 338/45.
Klagelied 29.
Klassizismus d. spät. Antike 31; 54f; 57; 161; 230; 248ff; 483ff.
Kleinliteratur 54; 67; 85; 90; 183; 424; 451.
Klemens siehe Clemens.
Klementinen s. Clementinen.
Koine 54; 130; 183; 502.
Kommentare 375/407*; 16; 20; 30; 191; 263; 268; 284; 63f; 266f; 377ff; 282; 393. — Aufzählung der Kommentare zu den einzelnen biblischen Schriften siehe unter Testament, altes und neues.
Kommodian s. Commodian.
Komödien 480.
Konsolationsliteratur 204,4.
Konstans, Kaiser 238.
Konstantin, Rede an die hl. Vers. 110,7; 502. — 28; 41; 160; 231; 237,7; 357; 374; Eus. vita C. 110f.
Konstantius, Kaiser 238; 289f.
Konstitutionen, d. apostol. 352/4*; 143; 363,1; Liturgie im 8. Buche 363; Hymn. in ihnen 464.
Konstitutiones per Hippol. 353,3; 354f.
Konsularregister 100.
Konsularfasten 99.
Kontakien 469.
Konzilien 348,2; 356 u. passim.
Konzilienakten 107f; 356.
Konziliengeschichte 107f; 356.
Koptische Literatur 62f*; 19; kopt. Enkom. auf Athan. 111; vita des Pachom. 119; Predigten d. Pach. u. Theod. 205f; koptisch-gnost. Schr. 18; kopt. Inschriften 451; s. a. Übersetzungsliteratur.
Korinthische Gemeinde, Brief an Paul. 130*; 142.
Koriun 61.
Kosmas 121.
— der Indienfahrer 311f.
— — Sänger 469f.
Krates 34; 376,2; 377,2.
Kriegslied 29.
Kritische Literatur 375ff.
Kultur 12; 27; 37f; 30; 34; 64ff*; 126; 128; 499.
Kulturgeschichte 23; 28.
Kunst, altchristl. 35; 64ff.
Kunstliteratur 1,2; 2/3; 9; 54; 64; 67f; 125; 166; 170; 171f; 185 u. passim.
Kunstpredigt 196/205*; 208.
Kynisch-stoische Diatribe 191.

Lactantius 47*; Stil 67; 68; 230; Briefe 165; 166; 168; 171; Apologien 230/2*; 234; de opif. dei 231; Divin. instit. 231*; 321; Zusätze dazu 231; de ira dei 231; epitome 232; de mort. persecut. 88*; 232; symposium 256; carmen de phoenice 483. — 256.
Lalitavistara 122,8.
Laodikenerbrief d. Paulus 141.
Lateinische Sprache d. altchristl. Lit. 56/8*; 46; 86; 163,1; 164; 431 ff*; 502.
Latronianus 295.
Laurentius, d. hl. 473,2.
Lausus, hist. Laus. 119*; 366,4.
Legenden 66; 69; 83 ff; 89; 108 ff; 120/23*; 142.
Lehre der 12 Apostel siehe Didache.
— des Petrus 209.
Lehrgedicht 211; 479 ff; 482 ff; 488 ff.
Leichenreden 203/5; 503.
Lemniskus 420,1.
Leo I., der Große, Papst 51*; 291; Klauseltechnik 68; Briefe 170; Predigten 202 f. — Sacrament. Leon. 364.
Leontius von Byzanz 45*; 319,2; 394,6.
— — Neapel 66,2.
Leucius (Charinus) 81.
Lewis (Text) 433 f.
Lex dei 357.
Lexika 414/8; 426.
Libanius 204,3*; 235 f; 43; Briefe 160,7; Reden 200,4; 204.
Liberatus von Karthago 106.
Liberius I., Papst 169.
Lied, religiöses 29; 455 ff*.
Literatur, ihr Begriff 1/4; 123; ihr Quellenwert 4/5; wissenschaftl. Lit. 8; Verhält. zur Kultur 13 f; sind Inschriften Literatur 449 f. — Antike Literat. 31 ff*; 34; 12; 13; 453 f u. passim; ihre Geschichte 25 f. — Israel. jüd. Literat. 28/31*; 15; 186; 453 f u. passim. — Altchristl. Lit., ihr Begriff 10/2*; 256; 449; ihre Geschichte 12/7*; 103 ff; 256 u. pass. — Mittelalterl. Lit. 26; 12; 502 u. passim. — Geograph. Lit. 12; 311 f; grammatische Lit. 12; 375 ff; naive Lit. 31; 64 ff; schöne Lit. 12; 251, siehe auch Roman u. Poesie.
Literaturgeschichte im Gegens. zu Patrol. 23; ihr Begriff 4/10; in der altchristl. Lit. 103/5*. — 4/10; 7; 31.
Liturgien 359/65*; 36; 60; 90; 177. Vgl. auch Kirchenlied.
Lobreden 203/5.
Logia Jesu 71,1.
Logiaquelle 431.
Logos, rhetorischer 196/205*; 192.
Lucas siehe Lukas.
Lucianus, confessor 163.
— von Antiochien (aus Samosata) 392,6*; 281; s. martyrium 87,2*; 121; Exegese 392 f; Textrezension 421; apol. Rede 438.
— von Samosata, Satiriker 215.
Lucidus 301,3.
Lucifer von Calaris 48*; 290; Sprache 68; 289; de reg. apost.; de Athan., Streitschr. 289.
Luciferianer 48; 289; 290,5.
Lucrez 484.
Lukas, der Evangelist 71/4*; 32; 38; 128; 133; 177; 186 f; 212; 266,4; Gesänge im 1—2. Kap. d. Lukasev. 456. — Siehe auch Evangelien- u. Apostelgesch.
Lukian 246.
Lukios von Paträ 81.
Lyon, martyr. in Lyon 86*; 149; 157; Gemeindebrief von Lyon 149.
Lyrik, hebräische 454; christliche 455 ff. — 8; 453.
Lysiasbrief 128.
Lytiker 412.

Macedonianer 283.
Macrina 112; 252.
Madrasch 466.
Märtyrerakten (-geschichten u. -Romane) 83/90*; 65; 66; 71; 107; 108; 117; 120; 121; 134; 157; 214; 277; 83 f. — antike Märtyrerakten 85.
Mai 18.
Mailändische Liturgie 365.
Makarius der Ägypter 206,3*; Reden 206; angebl. Regel 366,3.
Makarius der Alexandriner 366,3*; 206,3.
— von Edessa 392.
— Magnes 237.
— in Rom 163.
Makkabäerbücher I—II 445*, 73,1; IV. Macc. 188.
Makrobius 297; 343.
Malalas, Joh. 92; 98.
Malchus, Monachus 118.
Ma'na 443.
Mandäer 292.
Mani 292*; 251.
Manichäismus 291 f*; 49; 251; 258.
Manuskript 3; 123.
Marcella 168.
Marcellinus siehe Ammianus.
— Comes 100.
— Luciferianer 289.
Marcellus im Dialog 251.
— v. Ankyra 283,7*; 42; 285; περὶ τῆς ὑποταγῆς 283; 286.
Marcianus, Freund d. Iren. 315.
Marcion 265,7*; 39; 269; 274; 280; Briefe 266; Antitheseis 313*; 266; 267; 380; Psalmen 266; 460; Textrezens. 418*; 267; 445; Komment. (?) 380.
Marcionitismus 141; 247; 250; 265; 267; 430.
Marcusevangelium 71/4.
Marginalglosse 415.
Maria, Himmelfahrt der 78; Apokal. d. M. 180; Lobges. d. M. 456; Briefe 144; Ev. nach Maria 266; Marienlieder 474 f.
— v. Cassobola 143.
Marius Aventicensis 101.
— Mercator 291,4*; 302,4; 299,5; 2 Schr. geg. Nestor. 291; Commonit. geg. Caelest. 303; Comm. geg. Pelag. usw. 303; Übersetzung 440; Hypomnestic. (?) 303,7.
— Viktor 489.
— Viktorinus 282,9.
Mark Aurel 114; 157; 219; 220; unecht. Briefe 144; Meditation. 258.
Markusevangelium 71/4.
Markusliturgie 363.
Markus Diakonus 112.
— Eremita 337.
— Gnostiker 461.
— Pompejus 245.

Martial 492; 493.
Martianus Capella 261.
Martin von Braccara 240,1*; de correct. 240; capit. Mart. 359. — 378.
— von Tours 51; s. viten 120*; 109,1; 260; 490f.
Martyrologien 88/90*; 60.
Maruthas von Maipherkat 88.
Masora 432,2.
Maternus, Firmicus 237; 360.
Matthäusevangelium 71/4*; 76; 431.
Maxentius, Joh. 251,4.
Maximinus Thrax 329.
Maximus von Alexandrien 154; 156.
— (Bekenner in Rom) 163.
— Confessor 45*; Komment. 398; Aporien 411,8; Cap. theol. 428.
— von Turin 239.
Melania 49.
Meletius 154.
— v. Antiochien 204.
Melissa 429.
Melito von Sardes 39*; 40. Apologie 219f; antignost; Schriften 269; antimontan. Schr. 279; verlorene Abhandl. 314f; περὶ πολιτείας, περὶ φιλοξενίας 329; περὶ τοῦ πάσχα 339; Eklogen 381f*; 134. — Pseudo-Melito, Clavis scripturae 417; Apologie 220f; 221,1.
Memian 249.
Memre 466.
Menaeen 90.
Menander 480.
Menippea 261.
Menologien 90.
Mepharreshe 433,6.
Mesrop 61; 443.
Messe, röm. 364.
Metaphern 68.
Metaphrasis 389.
Methode, histor. 92.
Methodius von Olympus 41*; gegen Porphyr. 233; Dialoge 244; 248/50*; 319; 258; 262; Gastmahl 248; 499; Hymnus im Gastmahl 468; Dialog über freien Willen, Aglaophon 249; über d. Aussatz, Xenon 250; über das Leben usw. 330; Exegetisches 389.
Metrik, hebräische 452/4; syrische 208; 487; antike 454.
Metrum in Genesim 488,9.
Midraschim 185.
Migne 18.
Miltiades 219,4*; 39; 276; Apologie 219; 220,6; zwei apolog. Traktate 223; gegen die Juden 240*; 223; antignost. Schrift 269; antimontan. Schr. 276.
Minucius Felix 255,1*; Stil 67; 256; Octavius 254/6*; 231; 243; 262. — 46; 56; 227; Pseudo-Minucius de fato 256,4.
Mischnah 30,1.
Missale romanum 364f.
Mission 28; Missionspredigt 186/7; 55.
Missionspredigt des Petrus 209.
Mnason 269.
Modestus 269.
Mönchsgeschichten 117/20*; 42; 66; 90; 111; 113; 114; 121; 260f; 335; 370,4.
Mönchspredigten 195; 205f.
Mönchsregeln siehe Ordensregeln.
Mönchsromane 117/20*; 42; 122.
Monarchianismus 271*; 283; 319; Streitschriften gegen ihn 275f*; 321; mon. Prol. 294,6; 424.
Monnica 49.
Monophysitismus 59; 106; 253; 355f.
Montanismus 46; 148; 149,1; 149; 246; 271; 330/2; 338; 350; Literatur des Montanismus 276/9*; 157; montan. Märtyrerakten 277; montan. Orakel 436; 461,6; montan. Spruchsamml. 276; montan. Psalmen 276; 461,6; gegen Miltiades 276; Oden Salomos montan. (?) 457,2; 503; vgl. auch Tertullian.
Montanus 276*; 461,6.
Moralkatechismus in Versen 467,2.
Moses confessor 163.
— von Chorene 61*; 267,9.
— Himmelfahrt des 174.
Mozarabische Liturgie 365.
Muratorisches Fragment 423f*; 141; 182; 460.
Musanus 269.
Mutianus 441.
Mysterienbücher, gnost. 266.
Mysterienwesen 365.
Mythen, ihr Einfluß 90; 177.

Naassener 266; 459.
Nachkanonische jüd. Literatur 31.
Narsai 208,4; 482.
Nekrologe 168.
Nemesius von Emesa 323.
Nepos 281*; 462.
Nestorianismus 106; 251,4; nestorian. Liturgien 363.
Nestorius 284,7*; 440; Brief an Caelestius 440,6; Predigten 284,7*; 440,7; Gegenanathematismen 284; 440; liber Heraclidis 284,7. — 44; 45; 59; 156; 291; 327,4; 391.
Neues Testament siehe Testament.
Neuplatonismus 232ff*; 322/4*; 44; 45; 49; 115; 253f; 412.
Nicäa, Synode 349; Symbol 373.
Nicäno = konstantinopol. Symbol 373.
Nicetas von Heraklea 413.
— von Remesiana 471; 492.
Nicodemusevangelium 77.
Nicolaiten 226.
Nilus 337,1*; 448.
Noet aus Smyrna 271.
Nomocanones 358.
Nonnenregeln 367ff.
Nonnus von Panopolis 468; 481.
Notker (Labeo) 116,10.
Novatian 47*; 19; Stil 67; 68; 164; 309; Briefe 163f; de trinitate 320f*; 362; de cib. iud., de spectac., de bon. pud. 334; de sabbato 342; de circumcisione 342f; de sacerdote, de instantia, de Attalo 343; de oratione 335; 343; de ordinatione (?) 343; de pascha 340; 342; pseudoorigenist. Predigten 194; Pseudocyprian, quod idola 229,3; advers. Judaeos 241; de singul. cleric. (?) 297,2; de laud. martyr. (?) 335. — 38; 56; 151; 152f; 341; 342; 343; 399; 400; 432; 436.
Novatianer 207,2; 343; novatian. Liter. 296,7.
Novellae Justiniani 357*; 358.

Obelos 419f.
Obitus Baebiani 492.

Octavius 254/6.
Oden, christl. 455,2; gnost. 266 u. 457ff; Oden Salomos 457/9*; 463; 503.
Oecumenius v. Tricca 398.
Olympiodorus v. Alexandrien 398.
Onomastika 414/8.
Ophiten 247.
Optatus von Mileve 48,4*; Sprache 68; contra Parmen. 297.
Opus imperfektum in Matth. 407.
Orakel, montanist. 436; 461,6.
— sibyllin. siehe Sibyllinische Bücher.
Orakelgebete, christl. 362,4.
Ordensregeln 365/70*; 62; 63; 335; 472; 503.
Orientius 490.
Origenes 40*; 108; 18; Name Adamantius 250; Dankrede an Orig. 203*; 109f; Pamphilus Apol. d. Orig. 110; Philokalia 427f; Stil 309; Schriftenkatal. d. Hieron. 40; Briefe 146f; 158; Epistel. 158f; gegen Celsus 226f*; 215; 226,2; 236; de principiis 317f*; 49; 322; 391; 437f; 439; Stromata 318; über die Auferstehung 317; Dialoge 317; Disputationen 248; περὶ μαρτυρ. 329; περὶ εὐχῆς 329; 332; de pascha 339; Predigten 197; exeget. Homilien 189f*; 191,2*; 189; 194; 503; 401; 404; 438; 441; Kommentare 385/7*; 399; 400f; 402; 403; 409; 410; 412; 413; 437; 438; Scholien 386; 408; Onomasticum 416; Textkritik 385; Hexapla u. Tetrapla 419/21; Gebete 362. — 33; 38; 41; 94; 151; 152; 154; 164; 197; 248; 249; 272; 310; 321; 325; 356,2; 437. — Pseudoorigenist. Predigten 194.
Origenistische Streitigkeiten 43; 49; 296, 4 u. 5.
Originalbriefe, antike 125.
ὅροι 349; 365.
Orosius 51,6*; Gesch. gegen d. Heiden 100*; 239; Commonitor. 296; lib. apol. 303.
Orsiesius 366.
Osterchronik 98.
Osterfestbriefe 152; 153; 154; 155; 156,6; 349.
Osterstreitigkeiten siehe Passahstreitigk.
Ostertafeln 99; 339.
οὐράνιος διάλογος 246.
Ovid 493.

Pachomius, Abt 62*; 119,4; s. viten 119*; 441; Ordensregel 365/7*; 62; 368. Briefe 62; Predigten 205f.
— Bischof 154.
Paläographie 26; 502.
Palladius 112,7*; vita Chrysost. 112*; 260; Historia Lausiaca 119*; 366,4.
Pamphilus aus Alexandrien 414,1.
— v. Caesarea 110,2*; 41, 94; Apol. für Orig. 110*; 437; Arbeit am Bibeltext 422.
Pamphlete gegen das Christentum 230.
Panegyrici 203/5*; 108; 111; 112; 151; 197; 202.
Pantaenus 384*; 40,2.
Paphnutius 366,3.
Papias von Hierapolis 74,1*; 22; 377f*; 74; 133f.
Papiscus 245; 251,4.
Papstbriefe 148f*; 164f*; 169/71; 51.
Papstdekrete 356,2.
Papylus 85.
Papyri 54; 85; 124f; 128; 147; 188; 310,2; Papyrus von Behnesa 71,1; Pap. v. Oxyrhynchus 71,1; v. Fajum 71,1; Amherst Papyr. 467,2.
Parabel 30.
Parallelismus membrorum 454.
Parchor 378.
Parmenian 296.
Paschale Chronicon 98.
Passahstreitigkeiten 338/40*; 148; 149; 150; Einfluß auf Geschichtsschreib. 94.
Passio Perpetuae et Fel. 86f.
Passiones martyrum 83ff.
Pastor siehe Hermas.
Pastoraltheol. Abhandl. 343/5.
Patres apostolici 19; 20; 22*; 54.
Patricius (Vater Aug.) 49.
Patrick (Patricius) 116.
Patristik 23*; 11.
Patrologiae cursus completus 18.
Patrologie 23*; 11; 26.
Paulicianer 293f.
Paulinus von Mailand 120*; 113.
— — Nola 50*; Briefe 171; poet. Epist. 171; 494; epische Heiligenleg. 486; Versifizierung der Psalmen 486; Epigramme 492; de obitu Baeb. 492; epithalam., consol., propempt. 492f; carm. natalitia 486.
— v. Pella 116; 490.
— von Petricordia 490f.
Paulus, der Apostel. S. Briefe 130f*; 20; 32; 35; 124; 125; 127; 128; 129; 132; 134; 135; 137; 138; 140; 141; 144; 147; 155; 162f; 312; 348; Römerbr. 131; 1. Cor. (14,26) 456; 2. Cor. 131; Galaterbr. 131*; 140; 375; 377,1; Gal. (2,16—20) 456,1; Epheserbr. 131,1*; 68; Eph. (1,3ff) 456,1; Col. 141; 455; 2. Thess. 140; Philemonbr. 131; Pastoralbriefe 131*; 346; 348; ihr Stil 68; ihre Echth. 131,2; 140; 1. Tim. (3,15) 456; verlorene Briefe 130; 141; Pauli Reden 186f; 212; s. Exegese 377,1; s. Stil 68; 128; 130,1; 138,2; 309*; Poesie in Pauli Brief., Hymnen 456,1. — 32; 34; 38; 127; 130; 139; 144; 292; 328. — Pseudo-Paulus: Laodikenerbrief, Alexandrinerbr. 141; 3. Cor.-Br.; Br. an Seneca 142; Briefwechsel mit d. Cor. 80*; 436,5; Paulus-Apokalypse, ἀναβατικὸν Π. 179; Paulusakten 80f*; 141; 436; Akten des Paulus und d. Thekla 80,5.
— Mönchsregel 369.
— von Nisibis 426.
— Orosius, siehe Orosius.
— von Samosata 156,7*; Hypomn. 319; Predigten 198; Hymnen 464. — 392; 281; 156.
— — Theben 118.
Pelagialegende 66.
Pelagianismus 298/300*; 338; 51; 52; 106.
Pelagius, Gegner Augustins 298,8*; 302; Pauluskomm. 299*; 406f; libell. fid. 299;

Brief 299; de fide 299; Eclog. 299; de vita christ. 300,2. — 503.
Peregrinatio ad loca sancta 120,5*; 57; 66.
Peregrinus, Verbess. von Priscill. Can. 295,1.
— Pseudonym für Vinc. v. Ler., siehe dort.
— Proteus 215.
Perpetua u. Felicitas 86f*; 276.
Perpetuus von Tours 490.
Persische Märtyrer, ihre Akten 87.
— Bibelübersetzung 435,3.
Persönlichkeit und Idee in der Geschichte 36ff.
Peschittho 433f.
Petilian 297.
Petrus der Apostel. 82; 128; 132; 244; I. Petrusepistel 132*; 129; 187; Petri Reden 186. — II. Petrusep. 141*; 21; 129; 140; 375; 457,2; Petrusevangel. 76*; 150; Petrusakten 81*; 80,2; Petrusapokalypse 178f*; 183; 385; 424; andere Apokal. 180; Kerygma Petri 209; 212; Reden in pseudoklem. Hom. 209f; ebionit. Kerygmata Petri 268; Brief an Jakob. von Jerusalem 144.
— im Dialog 261.
— von Alexandrien 154,2*; Briefe und Canon. 154; 349; Dogmat. Abhdl. 318f.
— Chrysologus 195.
— von Laodicea 398.
— Lombardus 325.
— Siculus 503.
πενθεῖς καὶ ἀποκρίσεις 410.
Pherekydes von Syros 378.
Philastrius (Philaster) 106*; 307.
Phileas von Thmuis 153f.
Philippus, Gnostiker 247.
— von Gortyna 269.
— Schüler des Hieron. 408f.
— Sidetes 96,2*; 236,3; christl. Gesch. 96; Apol. 236.
Philo von Alexandrien 29*; 30; 19; Apolog. 214,1; 216; Exegese 139,3; 376f; 385; 386; 402; 446; 413; quaest. et solut. 410; liber. hebr. nom. 415f. — 104; 251,4; 446.
— von Carpasia 397.
Philocalus, Furius Dionys., Kalligraph 99,3.
Philokalia 427f.
Philostorgius 96,5*; KG. 96*; 282; Apol. 237.
Philostratus 215*; 233,8.
Philoxenus von Mabug 434.
Philumene 267,4.
Phoebadius von Agennum 290.
Photinus von Sirmium 283,9.
Photius 293,13*; 18; gegen d. Manich. 293f; 503; Nomokanon 358; Amphilochia 411; λέξ. συναγ. 415; biblioth. cod. XV u. passim.
Pierius von Alexandrien 110*; 197.
Pilatus an Kaiser Tiberius 143f.
Pilatusliteratur 77.
Pindar 34; 385,4; 480.
Pinytus, Bisch. v. Knossus 148.
Pionius, s. Mart. 87.
Pisides, Georg 481.
Pistis Sophia 247*; 265; 266; 458; Psalm. in Pist. Soph. 462.
Pitra 18.
Pius, röm. Bisch. 182.
Placilla 204.
Planciades, Fabius Fulg. 261.
Plato 34; 39; 43; 225; 226; 243,1; 246; 248/50; 261; 377; Sympos. 249; Phaedros 254; Phaedon 252; Eutyphron 254; siehe auch Neuplatonismus.
Plinius 171; Briefwechs. mit Traj. 214*; 363,1; 457,2.
Plotin 232.
Plutarch 15.
Poenitentialien 370.
Poesie 452ff*; 16; 21; 29; 53; 263; poet. Autobiogr. 112; 116; poet. Apologie 229; 238; 242; poet. Briefe 171f; poet. Streitschrift. 304; poet. Inschriften 451; gnost. Poesie 266; antike Poes. 453f; 50; 234; latein. Poes. 26; syrische 58; 60; hebr. 453f; armen. Poes. 60.
Poimander 173*; 184*; 35; 181; 360,2; 446.
Politike 147.
Polybius 34.
Polychronius 395.
Polykarp von Smyrna 137,1*; 22; 39; 143; 157; Briefe 137f*; 141; 147; s. Martyr. 85*; 84; 134; 157.
— Bibelübersetzer 434.
Polykrates von Ephesus 150.
Pontianus, Papst 164.
Pontius, vita Cypr. 109.
Porphyrius v. Gaza 112.
Porphyrius, der Neuplaton. 232*; 15; 215; Isagoge 52; gegen die Christen 232; 237.
Poseidonios 34.
Possidius von Calama 114.
Potamius von Lissabon 282.
Praedestinatus 106; 301.
Praefationen 424.
Praxeas 275.
Praxeisliteratur 73,2.
Predigt 184/211*; als Epistel 132; als Hymnus 201; poet. Predigt 469,2; apol. Predigt. 239f; 241; mit Dialog 244; priscill. Pred. 295; Pred. d. Nestor. 284,7; 440,7; antiarian. Pred. 288; Ethisches in Pred. 329. — 20; 22; 34; 63; 67; 127; 129; 263; 283,4; 335; 339,9; 307,3; 309.
— des Petrus 209.
Presbyter, göttl., u. Herold d. Wahrheit, s. Gedicht 461.
Primasius v. Hadrumetum 403.
Prisca 138,1.
Priscilla, Montanist. 276.
Priscillianismus 294f*; 295f; 291; 374; priscillian. Mönchsregel 368,1; Prologe (?) 424,2.
Priscillianus 294,6*; 294/5*; 374; 484,5.
Privatbrief 126.
Proba 446,8; 494.
Probus 165.
Prodicianer 266.
Profane Stoffe in d. christl. Lit. 310/2; bei den Hebräern 454.
Proklus, Montanist 246; 281.
— Neuplatoniker 323.
— von Konstantinopel 201.
— — Milet 249.
Prokop von Gaza 161,1*; 253,5; Briefe 161; Komm. 398; Katenen 413.
Prologe, sog. monarch. 294,6; 424.
Prophetenschriften d. Nicolaiten 266.
Prophetenwort 29; 187.
Prosa 69ff*; Prosa u. Poesie 452f; — 16; 21; 29; 263.
Prosarhythmus siehe Rhythmus.

Prosper aus Aquitan., Tiro 51*; 303; Weltchronik 100*; 300,3; antipel. Schr. 304; de gratia c. coll. 304; Sentenzensamml. 448.
Protevangelium Jacobi 77*; 459f.
Protokoll 3; 83; 84; 107; Antik. Prot. 83.
Prudentius Clem. 50; Spr. u. Stil 68; poet. Apol. 238; lib. cathem. u. peristeph. 472f; Lehrgedichte 484f; contra Symmach. 485; Dittochaeon 491.
Psalmen, kanonische 458; 460; 461; 463; 464; jüd. Ps. 446; 458; christl. 455,2; gnost. Ps. 266; 459ff; des Bardesanes 464f; in der Pist. Soph. 462; des Hierak. 462; der Montan. 276.
Psaltes 461.
Psenosiris 147.
Pseudepigraphen 29*; 447.
Pseudonymität 178; Pseudo-Apulejus 173,2; Pseudo-Dionys. Areop. siehe Dionys. Areop.; Pseudo-Josephus 188; Pseudo-Kallisthenes 73,2; Pseudo-Klementinen, siehe Clementin.; Pseudo-Minucius 256; pseudonyme urchristl. Literat. 139/44; Pseudoorigenist. Pred. 47; 194. — Pseudonyma siehe auch unter Anonyma.
Ptolemaeus Gnostik. 145,1*; Brief 145*; 265; 266; 267; 379; über Prol. d. Joh.-Ev. 379f.

Quadenschlacht 144.
Quadratus 216*; 39.
Quaestiones 410.
Quartodezimaner 338.
Quellen der altchristl. Lit. 17/9.
Quellenkunde 5; 11; 23; 26.
Quellensammlungen 18/9; histor. 427,4.
Quellenwert der Literatur 4/5.
Quirinus 320.
Quicunque, Symbolum 373f.

Rabulas von Edessa 434.
Rätsel, israel. 29; 454.
Realenzyklopädie (Hauck) 26.
Realwörterbücher 414ff.
Rechtsbücher der Monophysiten 355f.
Reden 184/211*; 127; 193; 235; 125f; 66; 107; 128; 73,2; 109f; siehe auch Predigt und Rhetorik.
Regenwunder 144.
regulae 365ff.
regula magistri 369.
Reim in der Prosa 158; 202,3; 68.
Rekognitionen, klement. 82*; 438.
Religiöse Lyrik 455ff.
Reticius von Autun 400,1*; 343,2; gegen Novatian 343,2; Komment. 399f.
Rheinische Inschriften 451.
Rhetorik 160f*; 184/6*; 36; 36; 67f; 111; 125; 138; 151; 158; 162; 165; 169; 171f; 190; 193; 196/211; 211ff; 218; 219; 222; 223; 229f; 230; 242ff; 253,5; 256; 452 u. passim.
Rhodon 269,12*; antignost. Schr. 269; antimont. Schr.(?) 280; Komment. 381.
Rhythmus 30; 68; 464ff*; bei den Hebräern 454; in der Prosa 57; 68; 138,2; 145; 158; 196; 230; 372,3; 375; 452; 502.
Römische Inschriften 451.
Römischer Chronograph 89; 99.
Roman 80/3*; 85; 90; 69; 91; 109; 122; 263; 266.
Romanismus und Hellenismus 53.
Romanos 469.
Routh 18.
Rufin 49*; de benedictionibus, Symbolkommentar 404; Apol. in Hieron. 306; — R.s Übersetz. 437f; Übers. v. Eus. KG. 102*; 95,1; der Apol. d. Pamph. für Or. 110,3; v. Comment. d. Orig. 387; 403; von de princip. d. Orig. 317; der Basiliusregeln in Instit. monach. 118f; der Mönchsgesch. 118f; von Homilien d. Gregor Naz. 403; von Hom. d. Basilius 403f; der Sextussprüche 448,1; des Josephus (?) 447,3. — 43.
Rundschreiben s. Enzykliken.
Ruricius von Limoges 172.
Rusticius (Rustikus) Helpidius 492.

Sabellius 275; 288,1; Sabellianismus 275f*; 285; 153.
Sabinus von Heraklea 107f.
Sacralinschriften lat., 448,7.
Sacramentarium Gelasianum, S. Gregorian., S. Leonian. 364.
Sage, israel. 29.
Sahak der Große 61.
— III. 443,5.
Saidischer Dialekt 62.
Salomo: Weish. Sal. 29; neuentdeckte Oden Sal. 457/9; 463; 503; Psalmen Sal. 458.
Salvianus von Massilia 52*; Briefe 171; de gubern. dei 239; 301; adv. avaritiam 338.
Sappho 474f.
Saturninus v. Arles 289.
Satzschluß, akzentuierender 68; siehe auch Rhythmik d. Prosa.
Scapula 161f.
Schenute von Atripe 63.
Schöne Literatur 251; 311,7 u. passim.
Scholien 407/9*; 376; 386; 405,1; 428.
Schrift, d. heilige, s. Testament, altes u. neues.
Schriftsteller, griech. christl., Berl. Ausg. 18.
Schrifttum, s. Begriff 1.
Schulbücher, antike 1,1; 503.
Schule von Caesarea 316f; siehe auch Katechetenschule alex., antioch. Exegetenschule, edessen. Schule.
Schulgespräche, jüd. 243.
Scilitaner, ihr Martyrium 86*; 56; 84.
Sedulius 50*; Hymnen 473; carmen paschale 489; versus serpent. 493.
Σειραί 412.
Selbstbiographie 114/7*; antike 114f; bei Juden 29; Greg. Naz. 112; 480. — 108.
Σημειώσεις 386,1.
Semiarianer 108; 143; 281ff.
Semipelagianismus 51; 52; 106; 291; 300ff*.
Semitismus 128; 183.
Seneca 142,3*; 104; 125; 162; 256; Briefwechsel mit Paulus 142.
Sentenz 447f*; 129f.
Septuaginta 430*; 126; 432; 28*; Hexapl. Sept. 419/22*; 434; Lucian. Sept. 421f; Hesych. Sept. 421f.

Serapion von Antiochien 150.
— — Thmuis 293,6*; 156,1; gegen die Manich. 293; Euchologium 362.
Sergius v. Konstantinopel 469.
— — Reschaina 443.
Serpentinverse 493.
Severinus, s. vita 120,3.
Severus, Adressat des Lactanz 165.
— von Antiochien 121; 482.
— Aquilius 115.
— Sanct. Endelechius 489.
— siehe Sulpic. Sev.
Sextus, Antignostiker 316.
Sextussprüche 438*; 446; 448.
Sibyllinische Bücher 477/9*; 18; 184; 447.
Siddhârta 122.
Sidonius in Rom 163.
— siehe Apoll. Sid.
Siegeslied 29.
Sigebert von Gembloux 105.
Silvana, Silvia, Silvina aus Aquitan. vgl. Peregrinatio.
Simeon, s. Lobgesang 456.
— Stylites der Ältere 119.
Simon im Dialog 261.
— Magus 269.
Simplicius, Schül. Ben. v. N. 369.
Sinuthius 63.
Sirach 445*; 447.
Siricius, Papst 170.
Sixtus II., Papst 342.
Skeireins 64; 444.
Sodoma 484.
Sokrates, Philosoph 34; 243.
— der Kirchenhist. 96*; 102; 441.
Soldatenlieder 474.
Sophia siehe Pist. Sophia.
Sophronius, Freund d. Hieron. 442,3*; 432; 442; 104.
— von Jerusalem 45*; 468.
Soranos, Arzt 320.
Sortes apostolorum 446,8.
Sotades 462f; 479.
Soter 149,2*; Briefe 149; 279; 2 Clem.-Br. 188,4.
Sozialismus 127.
Sozomenos 96*; 102; 441.
Spanische Liturgie 365.
— Inschriften 451.
— Weltchronik 101,5.
Spezialkirchengeschichtsschreibung 103ff.
Spiele, geistl. 476f.
Sprachen der altchristl. Literatur 27; 53/64*, siehe auch unter Übersetzungsliteratur.
Spruch, israel. 29; 129; 454.
Spruchsammlung d. Montan. 276.
Sprüche Jesu 30.
Stadtkalender 99.
Stagirius 336.
Statius 484.
Stenographie 84,1; 210.
Stephanus 186*; 180.
— Papst 165.
— Mönchsregel 369.
— bar Sudaili 324,1.
— Siuniensis 443,5.
Stichische Schreibung, stichometr. Ausmess. 422.
Stil der altchristl. Lit. 67f*; 36 u. passim.
Stobaeus 428.
Stoiker 115; 225; 261; 330; 337; 385.
Strabo, Walafrid 415.
Streitschriften 262/308*; 16; 106.
Stromata 225; 317; 318.
Suetonius Tranquillus 104; 215; 420,1.
Suidas, Lexikogr. 415*; 242,5; 324,11 u. passim.
Sulpicius Severus 51*; Stil 68; Chronik 101f; vita Martin. 120*; 113; 260; 490f; Briefe 171,4. — 492. Pseudosulpic. span. Weltchronik 101,5.
Summa dicendorum 405,2.
Susanna 159; 383; 470.
Sylvester I. 165.
Symbole 370/5*; 36.
Symbol. apostol. siehe apostol. Symbol.
— quicunque 373f.
Symeon. Stylites, s. viten 119.
Symmachus, Ebionit 268,1*; Bibelübers. 430*; 268; 420f; Hypomnem. 268.
— Rhetor u. Stadtpräfekt 238,1*; Briefe 165; 166; 168; 171; 485; Apol. der ant. Welt 238; s. Relationes 238,2.
Synagogenvorträge 185f; 187f.
Synaxaria 90.
Syneisaktentum 336.
Synesius von Kyrene 44; Sprache 54; Stil 68; Briefe 54; 68; 161*; Träume 115f; 311; Dio 115f; Lob d. Kahlköpf. 311; Hymnen 468.
Syngrammata 384,3.
Synkellos, byz. Chron. 430,3.
Synkletika 440.
Synode von Antiochien 354; von Nicäa passim.
Synodalakten 107; 108.
Synodalbriefe 150; 156f.
Synodalkanones 349.
Synopsen 424f; 423.
σύνταγμα διδασκαλίας 352.
Syrische Bibelübersetzung siehe Übersetzungslit.
Syrische christliche Literatur 58/60*; 19; syr. Märtyrerakten 87; syr. Martyrologium 89; syr. vita 119; 121; Pred. 207f; Apol. 220f. Dial. 247; Epos 482; Diatessaron 418f; Kirchenlied 464ff; siehe auch Übersetzungsliteratur und Bardesanes, Aphraates, Ephrem. — 53; 97; 98; 265.
Syrus Sinaiticus 433,5.

Tacitus 102; 215.
Tagebuch 123; 73,2.
Talmud 30,1*; 216.
Tarachus u. Genossen, ihr Martyr. 84.
Tarphon 240.
Tatian, der Syrer 39*; 265; Sprache u. Bildung 58; Stil 68; Rede an d. Griechen 218f*; 220; 222; *περὶ καταρτισμοῦ* 328; *περὶ ζῴων* 313f; Diatessaron 418f*; 397; 433f. — 269.
Tauflied 467,2.
Te deum laudamus 471.
Teles 309.
Tertullian 46f*; 228,3; 19; Stil 67; 68; 309; griech. Schriften 436; Diatribe bei T. 209; 309; Abhandl. bei T. 256; Predigt 201; T. als Apologet 227f; 230; 231; ad Scapulam 161f; ad nation. 228; Apologeticum 228; 254f; 441f; 503; de test. anim. 228; advers. Jud. 241; Streitschriften 272/5*; 277/9; 289; 305; 308; 326; de bapt. griech. u. lat. 273; 340f; de praescript. haer. 273; adv. Marc. 274*; 241; adv. Hermog. 274; de censu anim. 274*; 319f; adv. Valent. 274*; 414; c. Apell., de carne Christi, de resurr. carn., scorpiace, adv. Praxeam 275; de ecstasi 277*; 280; de exhort. cast., de virg. vel. 277; de pallio,

de corona mil., de fuga in persec., de monog., de ieiun. adv. psych. 278; de pudicitia 278f; 341; de patient. 330; 333; ad amic. philos. 330; ad mart., de spect., de idol. 331; de oratione 332; 333,1; de hab. mul., de cultu fem. 201; 331; ad uxor. 332; de paenitentia 341; 342; de anima 319f; de fato 320; übers. montan. Orakel 437; verf. Passio Perpetuae et Fel. (?) 86f. — 33; 38; 55; 56; 57; 227; 256; 356,2; 399; 400; 431; 437. — Pseudo-Tertullian: advers. omn. haer. 276; Gedicht adv. Marcion. 48; 487f.
Testament, altes und neues: A.T. Ausg. u. Übers. 28ff*; 30*; 375; 445; N.T. Ausg. Einl. u. modern. Kommentare 21*: Text 72; Sprache 54, Grammatik 54f; 502; lit. Charakt. 67f; neutest. Evangelien 71ff; Apostelgesch. 71/4; neutest. Briefe 123ff; 128ff; 140f; 157; neutest. Apokal. 176/8; neutest. Reden 186f; neutest. Gebete 361,2. — 10; 19f; 21; 30; 70; 124. — Exegetisches aus der alten Kirche (Kommentare, Homilien usw.) *zur ganzen Bibel oder großen Teilen:* 382f; 384f; 191,2; 385/7; 388f; 394; 389f; 391; 391f; 393f; 394f; 193 u. 395; 398; 396; 397; 408; 194; 399; 400f; 401f; 404f; 405; 480; *zum A.T. oder größ. Teilen:* 381f; 399; 411; *zum Pentateuch bzw. Heptateuch* 377; 410; 390; 392; 406; 480; 481; *zur Genesis* 192 und 440; 193; 194; 381; 388,5; 389; 396; 402; 404; 405,1; 406; *zum Exodus* 396; *zu Numeri* 388; 389; *zu Sam.* 191,2; 394; *zu Kön.* 191,2; *zu Psalmen* 192; 193 u. 395,7; 194; 195; 390; 391; 393; 395; 396; 397; 401; 402; 405,1; 468; 480; *zu den Propheten* 392,1; 396; 405,1; 481; *zu Jesaias* 389,10; 390; 393; 395,7; 396; 397; *zu Jeremias* 190,1; 191,2; *zu Ezechiel* 395; 195; *zu Daniel* 382; 388,2; 395; *zu d. kl. Propheten* 395; *zum Hohenlied* 381; 383,1 u. 379; 386,6 u. 387; 389; 396; 397; 399f; 413; *zu d. Sprüchen* 382; 413,2; *zum Prediger* 388; 389; 405,1; 413,2; *zu Hiob* 389; 390; 393,1; 395; 401; 409; *zu den Evangelien* 379; 380; 382; 382,4; 388,2; 393; 397 u. 380,3; 400,4; 406; 410; 411; 195; 428; *zu Matthaeus* 190,7; 192; 193; 379; 382,3 u. 405,1; 387; 393; 398,7; 399; 400f; 407; *zu Markus* 195; *zu Lukas* 191,2; 193,7; 379; 382,3; 389,10; 402; 418; *zu Johannes* 379; 380; 387; 392; 395 u. 443; 194f; 481; *zu den Paulusbriefen* 193; 381,7; 396; 397,2; 398,13; 402f; 406f; 418; *zu Röm.* 393; *zu 1. Cor.* 191,2; 193,5; 413; *zu kl. Paulinen* 395; *zu Gal.* 193; 393; 393,11 u. 405,1; 405; *zu Eph.* 405,1; 438; *zu Philemon* 405,1; *zu Titus* 405,1; *zum Hebräerbrief* 407,3; 441; *zu kathol. Br.* 384f u. 441; 391 u. 441; *z. Apokalypse* 380,7; 381,5; 383; 398; 399; 403; 405.
Testament unseres Herrn 355.
Testamente der 12 Patriarchen 446.
Tetrapla 421.
Textbearbeitungen 418/23*; 267; homerische Textkrit. 376; 419.
Thaddäuslegende 78.
Thalia siehe Arius.
Thekla, Akten d. Paul. u. d. Thekla 80,5; vita d. hl. Thekla 481.
— im Dialog 249; 468.
Themison 157; 276f.
Theodas, Paulusschüler 266,13.
Theodor Abû Qurra 60,1.
Theodoret von Cyrus 44*; 18; Kirchengesch. 97*; 102; 441; Mönchsgesch. 119; Compend. d. här. Fabeln 106; 307; davon Buch 5: 325*; 326; Briefe 160; Reden 200; Apologie 236; Dialog der Bettler 253; Anatrope 285; Kommentare 395f; *εἰς τὰ ἄπορα* u. quaest. 411.—440.
Theodorus (Abt) Predigt. 206; Mönchsreg. 366.
— (Bischof um 300) 154.
— von Heraklea 282; 393.
— Lektor (Anagnostes) 97.
— von Mopsuestia 44*; 336; Apologie 236; *πρὸς τοὺς λέγ. κτλ.* 302; *περὶ ἐνανθρωπ.* 324f; Kommentare 394f*; 407; Joh.-Kom. 443. — Th. ins Syr. übersetzt 443. — 284; 440.
— von Studion 367.
Theodosius Archidiakonus 120,5.
— I., Kaiser 204.
— II., „ 357.
Theodosiuslegende 66.
Theodotion 421; 430.
Theodotus, der Valent. 266.
Theognost v. Alexandrien 318.
Theokrit 34.
Theoktist v. Caesarea 151.
Theonas von Alexandrien 154.
Theophanes, Chronist († ca. 817) 97,9.
Theophilus, Adressat des Lucas 133.
— Chronograph 92.
— Freund des Hippolyt 316.
— im Dialog 260.
— von Alexandrien 156*; 44.
— von Antiochien 39*; ad Autolyc. 223*; 231; geg. Hermog. 269*; 274; geg. Marcion 269; *κατηχητ. βιβλ.* 344; „Geschichten" 92; Kommentare 382. — 333,1. — Kommentar v. de la Bigne 428.
Theophrastus 253.
Theopompus 248.
Thomas, Apostel: Kindheitsgesch. d. Herrn v. Thomas 77; Thomasakten 81f*; 80,2; Hymnen in ihnen 465; Thomasapokal. 180.
— von Charkel 434.
Thukydides 34.
Tiberianus 295.
Tiberius, Pilatus an ihn 143f.
Ticonius (Tichonius) 297,3*; de bell. intest. u. Expos. 297,4; 7 Regeln 425*; 297; 403; Kommentar 297; 403. — 296f.
Timokles 469.
Timotheus (im Dialog) 251,4

Timotheus Aelurus 62,1; 443,5.
— von Alexandr. 119.
— von Berytus 96.
Tiro Prosper siehe Prosper.
Tischgebete 360,1.
Titus von Bostra 293.
Tomoi 386; 407.
Tonscherben 188.
tractatus 191; 309.
Tragödie 480.
Traktate 308/45*; 67; 309.
Transitus beatae Mariae 78.
Trauerlied 304.
Tricentius 154.
Trithemius 23; 105.
Trostreden 203/5.
Trypho 388; 389.
Tryphon, Jude 245f.
Tychonlegende 66.
Tyconius siehe Ticonius.
Typologie 30; 139; 376ff.
Tyrannius Rufinus siehe Rufin.

Überarbeitungen 446f*; 180f; 478f.
Überlieferungsliteratur 427ff*; 412,1.
Übernommene u. bearbeitete fremde Lit. 444ff.
Übersetzungsliteratur 430ff; Übersetz. der Bibel 430/5; Übersetz. der Bibel in das *Äthiopische* 434*; 63; *Arabische* 435; 60; *Armenische* 434; *Georgische und Grusinische* 434f; *Gotische* 433; *Griechische* 430f*; 126; 432; *Koptische* 434; *Latein.* 431/3; *Persische* 435,3; *Slavische* 435; *Syrische* 433f*; 60; 397; 420,2; 421. — Übersetz. altchristl. Schriften 435/44; Übersetz. altchristl. Schr. in das *Äthiopische* 444*; 59; 63; 180; 354; 355,1; 355,5; 363,6; 366,5; *in das Arabische* 60*; 354; 355,1; 366; *in das Armenische* 443*; 59; 61; 94; 95; 96; 179; 190; 196; 217; 217,1; 315; 395,7; 397; *in das Deutsche* 19*; 22; 116,10 u. passim; *in das Englische* 19* u. passim; *in das Georgische* 62; *in das Gotische* 444; *in das Griechische* 441f*; 59; 87; 144,3; 247; 366,4; 368,6; 416; 465; *in das Grusinische* 190; *in das Holländ.* 19; *in das Koptische* 443f*; 62f; 134,5; 155; 247,3; 346,3; 354; 462; *in das Lateinische* 435/41*; 56; 57; 95; 99; 102; 110,3; 118; 119; 134,5; 137,3; 141; 142; 143; 150; 153; 154; 155; 164; 179; 181; 190,1; 192; 206,5; 242; 250; 251; 270f; 284; 291,4; 317; 322; 323; 346,3; 350,1; 355,1; 355,4; 358; 366; 368; 379; 387; 395; 397,4; 397,6; 401; 403; 404; 416f; 424; *in das Nordägypt.* (vgl. kopt.) 355,5; *in das Said.* (vgl. kopt.) 355,1; *in das Slavische* 444*; 248ff; 330; 389; *in das Südägypt.* (vgl. kopt.) 355,1; 355,5; *in das Syrische* 442f*; 88; 97; 121; 134,5; 142; 149,1; 154; 179; 197; 217,1; 217; 221,7; 234; 248; 293; 284,7; 339,9; 350,1; 355,5; 395; 457f.
Ulfilas 63f*; 283; 433.
Universalhistorie im M.A. 92.
Urbanus, Asterius 276.
— Bekenner 163.
Uriabrief 124.
Ursinus 342.

Väter, apostol., siehe apostol. Väter.
Valentin, Gnostiker 146,1*; 265; 266,13; 145; Briefe 145f*; 266; Homilien 190*; 196*; 267; Psalmen 266; 457,2; 461.
Valentinianer 266/7; 249; 250; 274 u. passim.
Vandalen 290.
Varro 104; 258.
Vaterunser 361.
Venantius Fortunatus 50*; Sprache 68; Heiligenleben 122; Hymnen 474; vita Mart. 491; poet. Epistel 494; versus serp. 493; Epigramm 492; carm. miscell. 493.
Verfolgungsgeschichte 107.
Vergil 446; 460; 484; 484,5; 489; 494.
versus serpentini 493.
viae duae 139; 347.
Vienne, Martyrium in 86.
Vigilantius 306.
Vigilius 242.
— Papst 427,4.
— von Thapsus 290,8.
Viktor I., Papst 149*; Briefe 149; Predigt (?) 207,2. — 150.
— von Antiochien 398,1*; Komment. 397f.
— von Kapua 339,7*; 424.
— Tunnunensis 101.
— von Vita 107.
— Claudius Marius 489.
Viktorinus von Pettau 47*; 276,2; Sprache 57; advers. omn. haer. 276; Ged. adv. Marcion. 488; Kommentare 399; 403; Bearbeit. von Or. Komm. 437.
Vincentius von Lerinum 300,8*; 51; 304; Commonit. 300; object. 300,2.
Virgil siehe Vergil.
Vita Barlaam u. Joasaph 122.
Vitae sanctorum siehe Biographie u. Heiligenlegende.
Volksliteratur 65/7*; 1,2; 54; 56f; 64; 124f; 260f; 451 u. passim.
Volkspredigt 205/7*; 203; 208.
Vulgäre Sprache 57; 124; 163; 164; 182f; 241; 424; 431; 448,7; siehe auch Koine.
Vulgata 432f*; 424.

Walafrid Strabo 415.
Wallfahrtsberichte 120,5; 502.
Wege, die beiden 139; 347.
Weisheit Salomonis 29.
Weltchronik in röm. Chronogr. 99.
Weltgeschichte, syrische anonyme 97.
Wolf, Friedr. Aug. 24.
Wortakzent, Bedeutung im Kirchenlied 465ff.
Wulfila siehe Ulfilas.

Xenophon 114.

Zacchaeus 251.
Zacharias s. Lobgesang 456.
Zacharias Rhetor (= Z. Scholast. = Z., Bruder des Prok. v. Gaza) 97,5*; Kirchengesch. 97; Heiligenleben 121; Dial. Ammonius 253f.
Zauberformeln 362,4.
Zauberpapyri 360.
Zeno von Verona 201.
Zenodot 376,2.
Zentonen 446,8; 494.
Zephyrinus, röm. Bisch. 246.
Zosimos, Historiker 311,7.
Zwölfapostellehre s. Didache.

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

Evangelisch-theologische Bibliothek

Unter Mitarbeit der Universitätsprofessoren usw.: P. Althaus-Göttingen, F. Arnold-Breslau, K. Beth-Wien, P. Feine-Halle, G. Haußleiter-Halle, A. Jeremias-Leipzig, F. Kropatscheck-Breslau, J. Kunze-Greifswald, W. Scheffen-Berlin, R. Seeberg-Berlin, E. Sellin-Rostock, A. Uckeley-Königsberg, F. Wiegand-Greifswald, F. Wilke-Wien u. a.

Herausgegeben von Prof. Lic. B. Beß in Berlin.

Jeder Band von zirka 12 Bogen in Originalleinenband zirka Mark 3.—

Die kurzen handlichen Grundrisse, welche die gesamte evangelische Theologie umfassen, bieten den Stoff, den **jeder Studierende der Theologie im Examen, jeder Religionslehrer zur Vorbereitung seines Unterrichts, jeder Gebildete zur Weiterbildung und Vertiefung seiner religiösen Kenntnisse** braucht, in übersichtlichster und dabei doch angenehm lesbarer Form.

Die Namen der bis jetzt gewonnenen Mitarbeiter, die zu unseren hervorragendsten theologischen Dozenten zählen, bürgen nicht nur für echte Wissenschaftlichkeit, sondern auch für die Kirchlichkeit. Volle Verwertung der neuesten Forschungen, echte Pietät gegenüber der kirchlichen Überlieferung, durchaus modernes Denken und Empfinden — das sind die charakteristischen Eigenschaften der hier zur Darstellung kommenden Theologie. Daneben wird das größte Gewicht gelegt auf eine zusammenhängende, die Hauptgedanken und die maßgebenden Entwicklungsreihen hervorhebende flotte Darstellung. Aller unnötige Ballast ist hier vermieden. Dem Detail ist nur soviel Platz, als unumgänglich notwendig, eingeräumt. Verschiedenartiger Druck soll eine rasche Orientierung ermöglichen.

Vor jedem Abschnitte wird die wichtige allgemeine Literatur mit kurzer, schlagwortartiger Charakterisierung aufgeführt, damit der Leser durch diese Hilfen tiefer in die einzelnen Probleme einzudringen vermag, falls er dies wünscht.

Da die Bändchen einzeln käuflich sind und in mehr oder weniger großen Zwischenräumen innerhalb der nächsten vier Jahre erscheinen werden, so ermöglicht sich die Anschaffung auch der ganzen Sammlung für jeden, der auch nur über geringere Mittel für Bücheranschaffungen verfügt.

Es werden zunächst erscheinen:

1. Allgemeine Religionsgeschichte.
2. Einleitung in das Alte Testament.
3. Die Religion des Alten Testaments.
4. Einleitung in das Neue Testament.
5. Die Religion des Neuen Testaments.
6. Altchristliche Literaturgeschichte.
7. Geschichte des Volkes Israel.
8—10. Geschichte der christlichen Kirche:
bis zum Höhepunkt politischer Macht (Bonifazius VIII.);
vom Ausgang des Mittelalters bis 1648;
vom Pietismus bis zur Gegenwart.
11. Dogmengeschichte der alten Kirche.
12. Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit.
13. Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts.
14. Konfessionskunde und Sektengeschichte.
15. Dogmatik.
16. Ethik.
17. Praktische Theologie.
18. Innere Mission.
19. Äußere Mission.
20. Apologetik.
21. Religionsphilosophie.

Ausführliche Prospekte unentgeltlich und postfrei

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

Unsere religiösen Erzieher

Eine Geschichte des Christentums in Lebensbildern

Herausgegeben von Prof. Lic. **B. Beß.** Unter Mitarbeit von Prof. D. **J. Meinhold**, Prof. D. **Arnold Meyer**, Prof. Lic. Dr. **C. Clemen**, Prof. D. **E. Preuschen**, Prof. D. **A. Dorner**, Prof. D. **S. Deutsch**, Prof. Dr. **K. Wenck**, Lic. Dr. **O. Clemen**, Schulrat D. Dr. **Buddensieg**, Geh. Rat Prof. Dr. **Th. Kolde**, Dekan D. **A. Baur**, Prof. Lic. **B. Beß**, Pfarrer D. **P. Grünberg**, Prof. Dr. **K. Sell**, Geh. Rat Prof. Dr. **O. Kirn**, Prof. D. **O. Baumgarten**, Prof. D. **W. Herrmann.**

2 Bde. zu je 280 S. mit Buchschm. v. Prof. **Bruno Héroux.** In Geschenkbd. je M. 4.40

„Dieses Buch aber wird jedem interessant sein, es läßt nicht los, deswegen will es „lose sich aneinanderreihende Biographien der hervorragendsten Typen christlicher Frömmigkeit" darbieten . . . **Diese Aufgabe haben alle Verfasser glänzend gelöst.** Manche der beschriebenen religiösen Persönlichkeiten dürfte noch nie so plastisch herausgebracht worden sein wie in diesen knappen Darstellungen . . . . Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern aber danken wir, daß sie die Hand an den Pflug gelegt haben. **Möchten die Blicke Vieler auf das Buch gelenkt werden! Daß sie dankbare Leser werden, ist gewiß."**

H. Matthes. Monatsschrift für Pastoraltheologie. IV. 1908.

„Ein solches Werk konnte natürlich nur durch das Zusammenwirken einer ganzen Anzahl von Gelehrten gelingen, von denen jeder einzelne imstande war, die von ihm übernommene Biographie selbständig aus den ursprünglichen Quellen herauszuarbeiten; . . . Sie haben uns mit einem Werk beschenkt, daß **seine Stelle** in der religionsgeschichtlichen Literatur **lange behaupten wird."**

Friedr. v. Oertzen. Die christl. Welt. Nr. 20. 1908.

„Wir meinen, **daß das Buch seinem Zwecke in hohem Maße dienen wird.** Es sind **lebensvolle, feine, in den Rahmen ihrer Zeit hineingezeichnete Bilder.** Wir werden zu den Großen geführt, die in der Berührung mit Gott, auf dem Lebensboden der Religion ihre Größe erlangten. In dem Leben aller wird uns die Macht der Religion aufgezeigt, die jeden emporziehende Kraft, die in ihnen wirksam war. In dem Bilderreichtum der uns hier geschilderten Persönlichkeiten tritt immer wieder klar der eine gemeinsame Zug hervor, das Ringen nach Frieden mit Gott, die Religion, wie sie ein jeder in sich selber erlebte. Und so lernen wir in religiösen Persönlichkeiten in der „Religion der Erzieher", wie sie Professor D. Herrmann in seinem Schlußwort nennt, die Religion selber kennen. Und das Leben und Wirken wahrhaft Frommer, meist von „Menschen, die in dem Halten an dem Unsichtbaren ihr Schicksal bezwangen", muß als Erziehung zu Gott hin auf uns wirken. Es erweist sich jeder in seiner Art als ein religiöser Erzieher. Sie führen uns alle an die eine Quelle der Kraft, zur Quelle wahren Lebens, zur Religion. Und dazu werden unsere religiösen Erzieher vielen helfen. **Es ist ein Buch, das niemand ohne tiefe Anregung und inneren Gewinn lesen wird."**

Gocht. (Die Wartburg, Nr. 50, 1907.)

„Bei der Wahl der Mitarbeiter war nicht der kirchliche Standpunkt maßgebend; vielmehr wurden die Gelehrten herangezogen, die auf ihren Gebieten als Autoritäten anerkannt sind. In allen Abhandlungen herrscht daher der Geist echter Wissenschaftlichkeit; aus ihnen spricht nicht nur der ernste Forscher, sondern auch der Psychologe, der tief in die Seele der großen Persönlichkeit geschaut hat. Das kommt auch dem Laien zum Bewußtsein. Infolge all der Vorzüge ist das Buch **ein religiöses Erbauungsbuch im vollsten Sinne des Wortes;** es zu studieren, gewährt einen reinen Genuß. **Möchte es werden,** was es verdient, **ein Volksbuch für die Gebildeten unseres Volkes."** Emil Hilarius, Dresden. Sächsische Schulzeitung. Nr. 10. 1908.

Ausführliche Prospekte unentgeltlich und postfrei

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

Volksleben im Lande der Bibel. Von Prof. Dr. **M. Löhr.** 8°. 138 Seiten mit zahlreichen Städte- und Landschaftsbildern. In Origbd. Mark 1.25

„In diesem Büchlein ist **eine Fülle von Stoff** zusammengedrängt . . . Überall verweist der Verfasser auf die verwandten Züge des altisraelitischen Lebens, die bei dem Konservatismus des Orients sich so oft fast unverwischt erhalten haben . . . Die Darstellung ist **gewandt, lebendig** und **farbig.**" Vierteljahresbericht a. d. Gebiete der schönen Literatur. 7 1908.

Sabbat und Sonntag. Von Professor Dr. **H. Meinhold.** 126 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Laie kann sich zur Zeit **nirgends schneller und besser** über diesen Gegenstand von immer neuer Aktualität unterrichten." J. Smend. Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst. Heft 4. 15. Jahrg.

Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren gesicherten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichtes von Geheimrat Prof. Dr. **R. Kittel.** 232 Seiten mit 6 Tafeln und zahlreichen Abbildungen. Geheftet Mark 3.— In Originalband Mark 3.50

„Alle wichtigen Gebiete alttestamentlicher Forschung kommen zur Sprache. Es ist **ein ungemein reiches Material,** das dem Leser dargeboten wird und dazu in einer **höchst anziehenden und allgemeinverständlichen Form.**"
J. W. Rothstein, Theologisches Literaturblatt. Nr. 10. XXXI. Jahrg.

Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung von Prof. Dr. **J. Meinhold.** Gr. 8°. VIII u. 343 S. Geh. M. 4.40 In Origbd. M. 4.80

„Ein glücklicher Gedanke, die Weisheit Israels als Ganzes und in ihrer geschichtlichen Entwicklung zur Darstellung zu bringen . . . . . Mit feinem Sinn weiß der Verfasser überall da, wo das Christentum mit dieser Weisheit sich eng berührt, die grundsätzlich andersartige Orientierung des Christentums und somit seine innere Überlegenheit herauszuheben . . . . . Das Buch ist nicht nur für Theologen, sondern auch für religiös interessierte Gebildete geschrieben und für beide **der Beachtung ernstlich wert.** Ein flüssiger Stil macht die Lektüre **zum Genuß.**" P. G. Müller. Neues sächsisches Kirchenblatt. Nr. 2. 16. Jahrg.

Die Poesie des Alten Testaments. Von Prof. Dr. **E. König.** 164 Seiten. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Verfasser ist in den Geist des A. T. wie wenige eingedrungen. Rhythmus und Strophenbau schildert er zuerst, charakterisiert sodann die alttestamentliche Poesie nach Inhalt und Geist, gruppiert sie nach den Seelentätigkeiten, denen sie ihre Entstehung verdankt, analysiert die epischen, didaktischen, lyrischen und dramatischen Dichtungen des A. T. und führt in die Volksseele des Judentums ein." Homiletische Zeitschrift „Dienet einander". 1908.

David und sein Zeitalter. Von Prof. Dr. **B. Baentsch.** 176 S. Geheftet Mark 1.— In Originalleinenband Mark 1.25

„Das Buch ist **ein wohlgelungener Versuch,** die Gestalt des Königs David vor den Augen des modernen Menschen wieder aufleben zu lassen . . . Allen Freunden kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Betrachtungen sei es **bestens empfohlen.** Es eignet sich außer zum Selbststudium auch zum Vorlesen in Haus und Vereinen." Kirchliches Wochenblatt. Nr. 46. II. Jahrgang.

Ausführliche Prospekte unentgeltlich und postfrei

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

Christus. Von Prof. Dr. **O. Holtzmann.** 152 S. In Origllbd. Mark 1.25

„Das ist ein **ungeheuer inhaltreiches Buch.** Da ist mit Gelehrsamkeit und feiner Beobachtung alles an großen und kleinen oft übersehenen Zügen zusammengetragen, was einigermaßen als tragfähiger Baustein verwendbar sein könnte. Ein Versuch, aus den Bruchstücken, in die sich tatsächlich die Evangelien auflösen, das Gebäude neu aufzuführen."

Die christliche Welt. Nr. 29. 1908.

Paulus. Von Prof. Dr. **R. Knopf.** 127 S. In Originalleinenband Mark 1.25

„Im Gegensatz zu Wredes Paulus **ein wirkliches Volksbuch; klar** und **fesselnd** geschrieben, wissenschaftlich gut begründet, zu weitester Verbreitung geeignet."

Wi. Zeitschrift für wissensch. Theologie. Nr. 1. 17.

Das Christentum. Von **C. Cornill, E. v. Dobschütz, W. Herrmann, W. Staerk, E. Troeltsch.** 168 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„. . . Schon die Titel der Vorträge sind geeignet, **die Leselust aller zu wecken, welche erfahren möchten, was die moderne Theologie über das Christentum und seine Vorgeschichte zu sagen hat.**

Preußische Jahrbücher. Nr. 1. 1909.

Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur. Von Prof. Dr. **Karl Sell** in Bonn. 8°. 335 Seiten. Broschiert M. 4.40 In Originalleinenband M. 4.80

„. . . Ich sehe die Hauptvorzüge des Buches in der überaus **feinen psychologischen Analyse** des Wesens des Katholizismus und des Protestantismus und in der geschickten Art, mit der die Geschichte vor allem des modernen Protestantismus und Katholizismus von dem Verfasser herbeigezogen wird. Prof. G. Grützmacher-Heidelberg. Historische Vierteljahrsschrift. 4. XI.

Die evangelische Kirche und ihre Reformen. Von Prof. Dr. **F. Nibergall.** 167 Seiten. In Originalleinenband M. 1.25

„Die Meisterschaft des Verfassers, im knappen, blühenden, originellen Stil kurz und deutlich zu sagen, was er denkt, ist bekannt. H. Die Wartburg. Nr. 10. VIII. Jahrg.

Praktische Fragen des modernen Christentums

Von **E. Förster,** Pfarrer **K. Jatho, Arnold Meyer, F. Niebergall, G. Traub.** Hsg. von **H. Geffcken**-Köln. 8°. 133 S. Brosch. M. 1.80 In Origllbd. M. 2.20

„Sämtliche Vorträge sind **hervorragende Zeugnisse** der kritisch klärenden und zugleich positiv bauenden Pionierarbeit moderner Theologen." Bithorn. „Die christliche Welt". Nr. 25. 1907.

Die Religion im Leben der Gegenwart. Von H. Geffcken, **M. Rade, K. Sell, G. Traub.** 8°. 143 S. Brosch. M. 1.80 In Origbd. M. 2.40

„. . . Es ist **eine Herzstärkung** zu sehen, wie aus dem geistigen Durcheinander unserer Zeit sich eine kräftige Grundstimmung klare und gesunde Gedanken schafft."

Theol. Rundschau. 13. Jahrg.

Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Von Professor Dr. **A. W. Hunzinger.** 154 S. In Origllbd. M. 1.25

„Es ist mit besonderer Freude zu begrüßen, daß der tüchtigste Apologet unserer Kirche in dieser Sammlung zu unserem gebildeten Publikum so sprechen kann. Auch in dieser Darstellung erweist er sich als **ein Meister in der Beherrschung des Stoffes und in der künstlerischen Darstellung."**

Sächsisches Kirchen- und Schulblatt. 1909.

Ausführliche Prospekte unentgeltlich und postfrei

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens.

Von Prof. Dr. **Rudolf Eucken.** Gr. 8°. 205 S. Geh. M. 3.80. In Originalleinenband M. 4.60. In Luxuseinband von Prof. **van de Velde** in Weimar M. 5.—

„So bekommen wir **nicht nur einen anregenden Überblick über die Bewegung des Geisteslebens,** in die wir nach Euckens Programm in dem Bau eines neuen geistigen Systems einzutreten haben, **sondern lernen vor allem auch unseren Philosophen selbst** in seiner Art ohne viel Mühe **kennen.** Gerade vom letzteren Gesichtspunkte sei das Buch auch unseren Lesern empfohlen."

Theologischer Literaturbericht.

Sinn und Wert des Lebens für den Menschen der Gegenwart.

Von Dr. **Rudolf Eucken,** o. Prof. a. d. Univ. Jena. 192 Seiten. 3. Aufl. 9—13 Taus. In Büttenumschlag M. 2.80 In Originalleinenbd. M. 3.60

„Mit großer Umsicht bahnt Eucken sich den Pfad durch die Verworrenheit der heutigen Lage, bespricht die Lösungsversuche der Religion, des immanenten Idealismus, zeigt die Unmöglichkeit der naturalistischen und intellektualistischen Lösung, die Unzulänglichkeit der bloßen Menschenkultur, um dann in der inneren Festigung des Lebens, im Wachstum der freien selbständigen Art und in der Überwindung des Kleinmenschlichen die Ziele aufzuweisen, die das ganze Dasein durchleuchten und sinnvoll machen, wenn sich der Mensch entschließt, darum zu kämpfen."

Theologische Rundschau. 1. Heft. XII. Jahrg.

Erkenntnistheorie.

Von Professor Dr. **E. Dürr.** Gr. 8°. 370 Seiten. Geheftet M. 8.— In Originalleinenband M. 9.—

„Eine wertvolle Bereicherung unserer philosophischen Literatur! Der bekannte Verfasser behandelt zuerst die Psychologie des Erkennens. Dann bietet er eine wohldurchdachte höchst beachtenswerte Wertlehre des Erkennens, in der er sich in gründlichster Weise mit den einzelnen philosophischen Schulen auseinandersetzt . . . Besonders wertvoll ist die fortwährende Bezugnahme auf die einzelnen philosophischen Systeme. Wer Dürrs „Erkenntnistheorie" gründlich durcharbeitet, wird ihr sicher **eine bedeutende Vertiefung seines philosophischen Denkens zu verdanken** haben. Sie wird daher für die Privat- und die Lehrerbibliothek warm empfohlen."

Schulpflege. Nr. 4. 11. Jahrg.

Christliche Kunst.

Von Superintendent **R. Bürkner.** 100 S. Origb. M. 1.25

„Eine knappe **treffliche Einführung** in die allgemeinen Fragen der christlichen Kunstentwicklung, beginnend mit dem Eindringen christlicher Ideen in die antike Kunst bis zu den neuesten Schöpfungen eines Uhde, Thoma oder Klinger. Da Kunst und Christentum von den frühesten Anfängen als Bundesgenossen in immer neuen Formen an der Gestaltung vollen Menschentums und an der Veredlung des Menschengeschlechtes gewirkt haben, ist das Bändchen zugleich eine großzügige Einführung in die **Kultur- und Geistesgeschichte** des Mittelalters und der Neuzeit."

Anzeigen des Deutschen Pfarrerblattes. Nr. 1. 1911.

Christliche Kunst im Bilde.

Von Prof. Dr. **Georg Graf Vitzthum.** 96 Tafeln mit ca. 180 Abb. u. 04 S. Text. Brosch. M. 1.— In Originalband M. 1.25

Während das obige Bändchen die **allgemeinen** Fragen der christlichen Kunstentwicklung darlegt, will dieser Atlas ihre hervorragendsten Kunstwerke selbst im Bilde vorführen und zeigen, wie vielseitig und verschieden das Christentum im Laufe der Zeit die Kunst für seine Zwecke verwandt hat zum Bau seiner Kirchen und Klöster, ihrer Ausschmückung mit Gemälden und Skulpturen, ihrer Ausstattung mit gottesdienstlichen Geräten (Altären, Kanzeln, Taufbecken, Reliquien-Schreine, Leuchter und Kelche), zur würdigen Kleidung der Geistlichen, zur Weihe der Gräber usw.

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

Geschichte der Römischen Kaiser

Von Geheimrat Professor **Dr. A. von Domaszewski**

Zwei Bände zu je 332 Seiten mit 12 Tafeln in künstlerischer Ausführung. Brosch. je M. 8.—. In Originalbd. je M. 9.—. In Halbfranzbd. je M. 11.—.

„Domaszewski's Kaisergeschichte ist die schwere Frucht der Studien eines vollen Menschenalters, gereift an der Sonne der Schönheit, eine Bewältigung und Beseelung des spröden wie des bildsameren Stoffes durch die Kraft gegenständlichen Denkens und stilvoller Gestaltung, ein Dokument hochgestimmten und reifsten Menschentums, in der Würde des Tons und im Glanze der Sprache der Größe des Vorwurfs, dem weltgeschichtlichen Trauerspiel vom Untergang einer gewaltigen und edlen Kultur, angepaßt . . . . So begrüßen wir Domaszewski's Geschichte der römischen Kaiser, **nicht nur als eine wissenschaftliche, sondern zugleich als eine nationale Tat**, als eine eindringliche Mahnung, unser Volkstum mit den unvergänglichen Schätzen römischer Staatsgesinnung und hellenischer Schönheit zu mehren."

Privatdozent F. Fehling. Heidelberger Tageblatt. Nr. 280. 1909.

„Die beiden Bände der Domaszewski'schen Kaiserzeit sind **eine Mommsen ebenbürtige Arbeit.** Wir begrüßen hier **ein feines edles Kunstwerk** historischer Darstellung, allen wärmstens zu empfehlen, die einen tieferen Einblick in die Welt der Kaiser gewinnen wollen, der scheußlichsten und edelsten Herrscher, die je auf den Thronen gewaltiger Reiche gesessen haben."

M. L. Hamburger Nachrichten. Nr. 48. 1909.

„**Ein ganz kostbares Festgeschenk** ist die neu erschienene „Geschichte der römischen Kaiser". In glänzender Sprache und in einer für den großen Kreis der Gebildeten berechneten, allen gelehrten Apparat vermeidenden Darstellung entrollt der Verfasser, den die Gelehrtenwelt als einen der besten Kenner des Altertums, namentlich des römischen Heerwesens, hochschätzt, ein anschauliches Bild der römischen Kaiserzeit in ihrer überreichen kulturellen Entwicklung, aus der die großen Persönlichkeiten jener Epoche plastisch hervortreten."

Deutsche Schule. Heft 12. 13. Jahrg.

„**Die großen Zusammenhänge** der modernen mit der antiken Welt sind Domaszewski's Lieblingsprobleme. Er folgt nicht allein dem Verstand des kritischen Historikers, er gibt als tiefer Empfindender der Stimmung des Gemütes nach. Seine Kaiserbildnisse werden darum auch ohne weiteres **wunderbar** vermenschlicht; er hat die natürliche Befähigung, Züge und Gegenzüge abzuwägen."

Felix Lorenz. Berliner Tageblatt. 9. Febr. 1910.

„Denn in der Tat **zu den besten Büchern der schönen und wissenschaftlichen Literatur** pflegen solche zu gehören, die geschrieben sind, um den Autor zu befreien. Wärme der Empfindung jedenfalls erwarten wir in solchem Buch zu finden, und sie zeigt sich fast auf jeder Seite dieser Kaisergeschichte. Bewunderung und Verurteilung tragen hier den Charakter einer gegenüber Mitlebenden geübten Kritik. Was aber zu dieser Wärme hinzukommt, gibt dem Werk **einen Wert, der weit hinausragt über das, was man von einem Buch erwartet**, welches durch die Widmung die popularisierende Tendenz kundgibt."

Das humanistische Gymnasium. VI. 1909.

Ausführliche Prospekte unentgeltlich und postfrei

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

BR
67
J82
35062
AUTHOR
Jordan, H.
TITLE
Altchristlichen literatur
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
DATE RETURNED
6/5/48
Trenton